اشاعت نمبر: ۱۸۶

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الاَیمان

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی۔ مولوی عبد الواجد بن ثمیر الدین ناپاوی۔

مولوی عبد الرزاق بن عبد القیوم ناپاوی۔ مولوی سلمان بن سلیم کالولوی۔

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۸۶۱

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الاَیمان

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی۔ مولوی عبدالواجد بن ثمیر الدین ناپاوی۔

مولوی عبدالرزاق بن عبدالقیوم ناپاوی۔ مولوی سلمان بن سلیم کالولوی۔

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی (کتاب الآیمان)

◆ مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی۔ مولوی عبد الواجد بن ثمیر الدین ناپاوی۔
مولوی عبد الرزاق بن عبد القیوم ناپاوی۔ مولوی سلمان بن سلیم کالولوی۔

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ربیع الاول ۱۴۴۵ھ مطابق ستمبر، ۲۰۲۳

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۶

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست

باب الیمین فی الأکل والشرب واللبس والکلام

باب الیمین فی الطلاق والعتاق

باب الیمین فی الضرب والقتل وغیر ذلک

عرضِ ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ؛ کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس مُحقِّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشیء هو الحق كقولك صدَّق۔ پس محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جاسکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ ردالمحتار کے مطالعہ سے ہی یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے 'مابین شحمتی الأذنین' کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے ما بین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اور اس کا دھونا واجب ہے، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔ (منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ ردالمحتار ہے۔

فقہی تحقیق کا اعلی نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول وآداب کا عملی نمونہ ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'شرح عقود رسم المفتی' میں فقہِ حنفی کی تحقیق وتنقیح کے جو اصول انہوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب 'تدریب الافتاء' کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالب شامی' کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔ گذشتہ سالوں میں تکمیلِ افتاء کرنے والے طلبہ نے جس قدر 'مطالب' حل کیے تھے، اس کے آگے کے ابواب اور مطالب اس

جماعت کے طلبہ پر تقسیم کیے گیے۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ کتاب الاَیمان کے مطالب پر مشتمل ہے۔ اورامسال تدریب الافتاء کی تکمیل کرنے والے: مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی۔مولوی عبد الواجد بن ثمیر الدین ناپاوی۔ مولوی عبد الرزاق بن عبدالقیوم ناپاوی اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی سلمہم کی کاوش ہے۔

ان عزیزوں کومبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق وتالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'رد المحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کوحوصلہ افزائی سے نوازیں۔والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدرالمختار" (مؤلفہ؛ علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لا جواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "ردالمحتار علی الدرالمختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "ردالمحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی کے مانند ہے، یہاں تک کہ جو فتویٰ "ردالمحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم

وہ بے وزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب في الفقه الحنفي من كتب الفتوى والترجيح، ...ويعتبر لدى علماء المذهب 'منخل المذهب فيما عليه الفتوى' ولا يكاد يعول على فتوى في الفقه الحنفي دون الرجوع إلى هذا الكتاب. (تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية: ٨٦)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے، آپ کی کتاب "رد المحتار" ترجیحاتِ اقوالِ فقہاءِ احناف وتحقیقات میں حرف آخر ہے۔

تعتبر حاشية ابن عابدين (١٢٥٢ھ) علامة الشام وهي 'رد المحتار على الدر المختار' خاتمة التحقيقات و الترجيحات في المذهب الحنفي (فقه الاسلامي وادلته: ١/٢٩)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں، اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛ تاکہ ناقلِ اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے در آنے کا احتمال و امکان ختم ہوجائے، ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل در نقل ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرحِ عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے، نیز فقہاء متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح، تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنا دیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا؛ اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ

اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح، تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔فجزاہ اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط وتفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار ومحتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہوتو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک بالکل مجبوری نہ ہوجائے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے، اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں "تامل" یا "تدبر" کہہ کر خود بری ہوجاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحر الرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہوجاتی ہے۔(ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور

پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نوآموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ" رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادر مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف ونگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا، مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی، عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء ومفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، تب سے یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آ کر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے، جو کتاب الاَیمان کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان: مولوی حذیفہ بن

یاسین دہیگامی ۔مولوی عبد الواحد بن ثمیر الدین ناپاوی۔مولوی عبد الرزاق بن عبد القیوم ناپاوی اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی سلمہم کی کاوش کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نوآموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور ہر سہ مرتبین کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے ، ہمت و حوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق و سعادت سے بہرہ ور فرمائے ، دریائے علم و فقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے ، اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے ۔آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب وروز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛ اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختار اور اس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر وسہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛ نصوصِ مذہب، تخریجاتِ مجتہد، اور ابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ ایک ہزار سے زائد مآخذ ومراجع سے استفادہ اور ان میں مذکور مسائل ودلائل کی مراجعت ومقارنت کے بعد؛ اصولِ ترجیح، قواعدِ تخریج، طریقِ تطبیق پر کاربند رہ کر مرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کا نمونہ وپیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل وشامل، جامع ومانع اور عمیق ودقیق ہی ہوگا؛ یہ بدیہی ویقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی ومقاصد، اصول وفروع، دلائل ومسائل وغیرہ وہ لوازمات واوصاف جو کسی کتاب کو متعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیے ضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اور اسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی وقضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پر اکتفاء کرنا مفتی وقاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛ اور وہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال واختلاف کا تنوع اور سب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اور نصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکور تمام مسائل ومطالب بھی ہمہ جہتی کمال کے حامل ہوں گے، یعنی مسئلہ

کے تمام گوشوں ، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا ہوگا۔

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبار قبول و تداول سب پر غالب، اخذ و استفادہ میں فائق تر اور اعتماد و استناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک و احاطہ کرنا اور اوصاف وکمالات نیز دقائق وفوائد کو قیدِ شمار میں لاکر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی عمق اور معنوی تفوق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا ؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجاب نفس سے مجتنب اور انعامِ رب کے معترف ہوکر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی وفقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنہوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی و تفصیلی تعارف کروایا ہو۔عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار و اقرار کرکے سہو وتسامح سے عفو وتدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں ،مگر اللہ تعالی نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کرکے خصوصی علم وہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضئ مولی کا ادراک کرکے اس میں دل وجان سے نچھاور ہوگیا ہو اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی ، عطاء الٰہی کی منادی ضرور کردے، تاکہ لوگ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے واقف ہو جائیں۔

بہرحال! علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد:۱،ص: ۳-۵ پر اور جلد: ۱۲، ص: ۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ ومصادر کے

متعلق، طریق تصنیف وتالیف اورنفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کا ماحصل اردو میں نقل کررہا ہوں۔

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گو یا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کر کے کتاب کے اہم واکثر پنہاں مطالب اورنامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا، اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی ؛اوراس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اور داستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے، اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کردی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجامِ کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیشِ نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کر کے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب

دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (درمختار) کے دیگر محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم مآخذ میں مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کرلیا تاکہ حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کردے۔اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب واکرام کے پیش نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کرکے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب، غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل وضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل مآخذ سے مراجعت کرلی جائے تاکہ اصل میں مذکور قیود وشرائط بھی ملحوظ رہے۔نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات ، بہ کثرت فوائد، وقائع ونوازل ، باعثِ اختلاف امور واسباب، پرمغز بحثیں،عمدہ نکات، پیچیدہ ودقیق مسائل کا حکم اور اجتہاد، مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اور حیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کو بھی شامل کرلیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاقِ حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔اور ان سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہرجزئیہ با حوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ ؛ہر بات مع مصدر ومآخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہو اس کی بھی صراحت کردوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اور فتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں

راجح اورمرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدوربھر سعی کی ہے۔اوراس کے لیے فتوی وتقوی کے علم بردار درج ذیل ائمۂ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔امام ابن ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلو بغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک۔شیخ حانوتی السراج، وغیرہ۔

اوراب بابِ فقہ کا یہ یکتا و یگانہ اور حواشیٔ درمختار میں فائق ولائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اور تمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی ومطالب کے سمجھنے میں حیران وحیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام ’ردالمحتار علی الدر المختار‘ رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت ومرضی سے ہوا ہے، اور شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ! یقین جانئے، اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیر نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفيق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشى مثل دمع المتيم

وما ضر شمساً أشرقت فى علوها -- جحود حسودٍ وهو عن نورها عمى

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اور دقیق ولطیف حواشی تو گویا آبدیدۂ عاشق ہیں۔اور بلند وبالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کور چشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار:۱/ ۳-۵)

حمد وصلوۃ کے بعد!

دمشق، ملکِ شام میں مقیم، علومِ شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض

پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت و اعانت کے طفیل رد المحتار علی الدر المختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔

الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والا ہے۔) اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول وفروع پر محیط ہے، تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقد و اعتراض اور جواب و تاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم و جدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل درجِ ذیل خصوصی رسائل، فتاوی اور حواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاریؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسیؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابوالعباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبدالرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ

والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمود و اعتماد اور مفتیوں و قاضیوں کا مقصود و استناد بن چکی ہے۔ اور صدق عدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی، علم و عمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم و فکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر و اجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں و نظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر و تاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال یگانۂ روزگار و یکتائے زمانہ یہ کتاب حمد و شکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام و عطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲ / ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

'مطالب شامی' کے عنوان سے شائع سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب و فصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم و ترتیب کے حوالے فرما کر؛

مخصوص مسائل اور ابحاث پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح و ترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان و مکان کی ضرورت اور عموم و ابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیق تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق و تفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک و عمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح و ترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ و تجربہ، وغیرہ؛-مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر

دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظرانہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں مذکورعلامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ،ان کی تحقیق اور نتیجہ ء بحث کواجاگرکیا جائے،اور مطلب میں مذکورمسئلہ سے متعلقہ دیگرامور وفروع اور دیگر حضراتِ فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کوحل کرنے کا سلسلہ ۱۴۴۲ ھ سے شروع کیا گیا تھا،اسی کوآگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب ۱۴۴۴ھ میں تکمیل کرنے والے طلبۂ افتاء کوسپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: مولوی اسلم بن مفتی اشرف سارودی اور مولوی صفوان بن صادق سارودی کو مابقیہ کتاب الطلاق تا کتاب العتق کے مطالب؛ اور مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی،مولوی عبدالواجد بن ثمیر الدین ناپاوی ،مولوی عبد الرزاق بن عبد القیوم ناپاوی اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی کوکتاب الاَیمان کے مطالب ؛اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی،مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی اور مولوی مصدق بن عبدالحمید احمدآبادی کو کتاب الحدود، کتاب السرقہ اورکتاب الجہاد کے مطالب سپرد کیے گئے۔

آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الاَیمان کے مطالب پر مشتمل ہےاورعزیزان: مولوی حذیفہ دہیگامی،مولوی عبدالواجدناپاوی،مولوی عبد الرزاق ناپاوی اورمولوی سلمان کالولوی سلمہم اللہ کی محنت کاثمرہ ہے۔

الحمدللہ طلبہ کرام نےنفسِ مسئلہ اوراس کے متعلق اقوال وآراءاورترجیح وتصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔اوراس ناکارہ نے باوجودنااہلی کےاس کی مراجعت اورتصحیح کافریضہ اداکرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور.....آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے-سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے-ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام ومقصد کو سمجھنے اور ان کی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائی حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح ومدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

مطالبِ شامی

كتاب الأيمان

مرتب:

مفتی حذیفہ بن یاسین دہیگامی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الأیمان

(۱) مطلب حلف لا یحلف حنث بالتعلیق إلا فی مسائل

قسم نہ کھانے کی قسم کھانے والا تعلیق سے بھی حانث ہوجائے گا، مگر چند مسائل میں۔

اس مطلب میں مذکور مسائل مطالب شامی کتاب الطلاق جلد : ۱ ول ص: ۱۷۵ -۱۷۹ مطلب فی ما لو حلف لا یحلف فعلق اور مطلب لا یحنث بتعلیق الطلاق بالتطلیق میں گزر چکے ہیں۔

(۲) مطلب فی یمین الکافر

کافر کی قسم کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ قسم کے انعقاد کے لئے حالف کا مسلمان اور مکلف ہونا شرط ہے، اسی مناسبت سے علامہ شامیؒ نے مطلب فی یمین الکافر کے عنوان سے کافر کی قسم کا حکم بیان فرمایا ہے کہ ہر قسم کے لئے اسلام شرط نہیں ہے، اسلام صرف اللہ کی قسم اور ایسی قسم کے لئے شرط ہے جو عبادت کے قبیل سے ہو۔

اس مقام پر درمع التنویر کے الفاظ ہیں: **شرطها الاسلام و التكليف** یعنی اسلام اور تکلیف دونوں کو الگ الگ بیان کیا ہے۔ صاحب نہر نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے، **شرطها كون الحالف مكلفًا مسلمًا** پھر صاحب نہر فرماتے ہیں کہ حواشی سعدیہ میں فقط

ایک شرط مکلف ہونے کی بیان کی ہے، البتہ تکلیف کی تفسیر میں بدائع کے حوالے سے اسلام، عقل اور بلوغ کو ذکر کیا ہے۔ اس پر صاحب نہر فرماتے ہیں کہ حواشی سعدیہ کی بہ نسبت ہماری عبارت جس میں تکلیف اور اسلام کو الگ الگ ذکر کیا ہے، وہ زیادہ اولی ہے؛ صاحب نہر کے کلام کے اولی ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق کافر شخص فروع اور اصول دونوں کا مکلف ہے اور اصول کی کتابوں میں یہ بات محقق ہے، اس سے واضح ہوا کہ تکلیف اور کفر دونوں جمع ہو سکتے ہیں، پس غیر مکلف کو خارج کرنے کے لیے تکلیف کی شرط اور کافر کو خارج کرنے کے لئے اسلام کی شرط الگ الگ ذکر کرنا اولی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات جان لینا مناسب ہے کہ حالف کی قسم کے انعقاد کے لئے اسلام کی شرط صرف اس قسم کے لئے ہے جو اللہ کے نام سے کھائی جائے یا قسم عبادت کے قبیل سے ہو؛ جیسے کسی نے قسم کھائی **إن فعلت كذا فعليّ صلاة** تو ایسی قسم کے منعقد ہونے کے لئے اسلام شرط ہوگا۔

رہی وہ قسم جو عبادات کے قبیل سے نہ ہو تو اس کے انعقاد کے لئے حالف کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، جیسے کسی نے قسم کھائی **إن فعلت كذا فأنت طالق**، تو اس قسم (تعلیق) میں طلاق عبادت نہیں ہے، لہٰذا غیر عبادت کے قبیل سے قسم ہونے کی وجہ سے حالف کا اسلام شرط نہیں ہے۔ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ایسی یمین کے لیے اسلام شرط ہے جو بندے پر عبادات واجب کرنے والی ہو؛ جیسے یمین باللہ حانث ہونے کی صورت میں کفارے کو واجب کرنے والی ہے۔ یا جیسے کہ تعلیق (یمین) کر کے بندہ اپنے اوپر کوئی عبادت: نماز، روزہ وغیرہ واجب کرے۔

آگے علامہ شامی یمین اور صاحب یمین کے کفر و اسلام سے متعلق چند مسائل ذکر کرتے ہیں۔

(۱) علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں کہ کافر کی یمین میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ چاہے بحالتِ کفر حانث ہو یا بحالت اسلام حانث ہو۔

(۲) کفر یمین کو باطل کر دیتا ہے، پس اگر مسلمان نے قسم کھائی پھر وہ مرتد ہو گیا پھر اسلام لے آیا پھر قسم توڑ دی تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفر نے درمیان میں حائل ہو کر قسم کو باطل کر دیا ہے۔ اب قسم ہی نہیں رہی تو حانث ہونے اور کفارے کی بات ہی نہیں آئے گی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ان مسائل سے معلوم ہوا کہ اسلام یمین کے انعقاد کے لئے بھی شرط ہے اور یمین کے بقاء کے لئے بھی۔ اگر دونوں وقتوں میں سے کسی بھی وقت میں اسلام نہیں ہوگا تو یمین منعقد نہیں ہوگی۔

(۳) قاضی کافر سے جو قسم لیتا ہے وہ صرف صوری قسم ہے، حقیقی نہیں، کافر کی قسم منعقد نہ ہونے کے باوجود قاضی کافر سے اس لیے قسم لیتا ہے کہ وہ قسم کے ڈر سے قسم کھانے سے انکار کر دے اور سچائی باہر آجاوے۔

(۴) کافر کی قسم کے منعقد نہ ہونے اور حانث ہونے کے بعد اس پر کفارہ واجب نہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ کافر حالف پر مسلمان ہونے کے بعد حانث ہونے کی صورت میں نہ تو حانث ہونے کا گناہ ہوگا اور نہ ہی کفارہ ادا نہ کرنے کا گناہ ہوگا، اور اسی طرح اگر کافر حالتِ کفر میں ہی حانث ہو جائے تو بدرجۂ اولی گنہ گار نہ ہوگا، خاص کر ان لوگوں کے نزدیک بھی جو کافر کو فروعات کا مکلف مانتے ہیں؛ کیوں کہ شرطِ اسلام نہ ہونے کے سبب یمین منعقد نہ ہوئی تو حنث بھی نہیں، اثم بھی نہیں اور کفارہ بھی نہیں، اور جو لوگ کافر کو فقط اصول کا مکلف مانتے ہیں فروع کا نہیں، ان کے نزدیک تو عدمِ حنث اور عدمِ اثم واضح ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کی بات خلافِ ظاہر اور نادرست ہے جو یوں کہتے ہیں کہ کافر کی یمین کفارہ کے علاوہ امور میں منعقد ہوتی ہے اور شرطِ اسلام کا تعلق فقط یمین کے حکم یعنی کفارے کے عدم وجوب کی حد تک ہے۔

(۵)قسم کے انعقاد کے لئے ضروری ہے کہ وہ استثناء سے خالی ہو،لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی اور ساتھ میں ہی ان شاء اللہ کہا یا **إلا أن يبدو لي غير هذا** کہا یا **إلا أن أرى** کہا یا **إلا أن أحب** کہا تو استثناء کی وجہ سے قسم منعقد نہیں ہوگی ،جیسا کہ طحطاوی علی الدر میں ہندیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

(٦)صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ علامہ شمنی وغیرہ نے قسم کے انعقاد کے لئے حریت کی شرط لگائی ہے،جوان کی غلطی ہے،اس لیے کہ غلام کی قسم منعقد ہو جاتی ہے اور حانث ہونے کی صورت میں اس کے پاس مال نہ ہونے کی وجہ سے وہ روزوں سے کفارہ ادا کرے گا، جیسا کہ مشائخ نے اس کی صراحت کی ہے۔

(۷)علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اللہ کے نام اور قسم کے درمیان فاصل (یعنی سکوت وغیرہ کا نہ ہونا بھی شرط ہے، چنانچہ بزازیہ میں ہے کہ اگر والی نے کسی شخص کو پکڑا اور کہا کہ یوں کہو: باللہ، اس شخص نے اس کے مانند کہا، پھر والی نے کہا **لتأتين يوم الجمعة** تو اس شخص نے بھی اسکے مانند کہا پھر یہ شخص جمعہ کو نہیں آیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ والی کی بات نقل کرنے اور سکوت کی وجہ سے اللہ کے نام اور حالف کی قسم کے درمیان فاصلہ ہو گیا ہے،تو قسم ہی منعقد نہیں ہوگی،لہٰذا نہ آنے کی وجہ سے وہ شخص حانث نہیں ہوگا۔

صیرفیہ میں یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کسی نے کہا **علی عهد الله وعهد الرسول لا أفعل كذا** تو قسم منعقد نہیں ہوگی، اس لیے کہ اللہ کے نام اور قسم کے درمیان ’عہد الرسول‘ کا فاصلہ آ گیا ہے جو کہ قسم کے قبیل سے نہیں ہے،لہٰذا فاصل کی وجہ سے قسم منعقد نہیں ہوگی۔

وشرطها الإسلام والتكليف وإمكان البر. (درمع التنوير)

مطلب في يمين الكافر

(قوله وشرطها الإسلام والتكليف) قال في النهر: وشرطها كون الحالف مكلفا مسلما، وفسر في الحواشي السعدية التكليف بالإسلام والعقل والبلوغ، وعزاه إلى البدائع وما قلناه أولى. اهـ. وجه الأولوية أن الكافر على الصحيح مكلف بالفروع والأصول كما حقق في الأصول فلا يخرج بالتكليف.

واعلم أن اشتراط الإسلام إنما يناسب اليمين بالله تعالى واليمين بالقرب نحو إن فعلت كذا فعلي صلاة، وأما اليمين بغير القرب نحو إن فعلت كذا فأنت طالق فلا يشترط له الإسلام كما لا يخفى ح.

والحاصل أنه شرط لليمين الموجبة لعبادة من كفارة أو نحو صلاة وصوم في يمين التعليق، وسيذكر المصنف أنه لا كفارة بيمين كافر وإن حنث مسلما وأن الكفر يبطلها، فلو حلف مسلما ثم ارتد ثم أسلم ثم حنث فلا كفارة اهـ وحينئذ فالإسلام شرط انعقادها وشرط بقائها. وأما تحليف القاضي له فهو يمين صورة رجاء نكوله كما يأتي، ومقتضى هذا أنه لا إثم عليه في الحنث بعد إسلامه ولا في ترك الكفارة، وكذا في حال كفره بالأولى على القول بتكليفه بالفروع. فما قيل من أن يمين الكافر منعقدة لغير الكفارة وأن من شرط الإسلام نظر إلى حكمها فهو غير ظاهر فافهم. ويشترط خلوها عن الاستثناء بنحو إن شاء الله أو إلا أن يبدو لي غير هذا أو إلا أن أرى أو أحب كما في ط عن الهندية قال في البحر: ومن زاد الحرية كالشمني فقد سها لأن العبد ينعقد يمينه ويكفر بالصوم كما صرحوا به. اهـ.

قلت: ويشترط أيضا عدم الفاصل من سكوت ونحوه. ففي البزازية: أخذه الوالي وقال قل بالله فقال مثله ثم قال لتأتين يوم الجمعة فقال الرجل مثله فلم يأت لا يحنث لأنه بالحكاية والسكوت صار فاصلا بين اسم الله تعالى وحلفه. اهـ. وفي الصيرفية: لو قال علي عهد الله وعهد الرسول لا أفعل كذا لا يصح لأن عهد الرسول صار فاصلا اهـ أي لأنه ليس قسما بخلاف عهد الله ـ (رد المحتار: ١١/٢٢٢-٢٢٠)

(٣) مطلب في حكم الحلف بغيره تعالى

غیر اللہ کی قسم کھانے کا حکم۔

در مع التنویر میں اوّلا یہ بیان کرنے کے بعد کہ یمین کے معنی میں یمین باللہ **(واللہ لا أفعل كذا)** کی طرح یمین بمعنی تعلیق **(تعليق الطلاق والعتاق وغير ذلک على شئ)** بھی شامل ہے، اس کے بعد یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ **وهل يكره الحلف بغير الله تعالى** کہ کیا حلف بغیر اللہ دونوں معنوں کے اعتبار سے مکروہ ہے؟ تو بعض مشائخ مطلقاً غیر اللہ کی

قسم کھانے کو حدیث شریف میں اس کی ممانعت کی وجہ سے مکروہ قرار دیتے ہیں، حدیث شریف یہ ہے **من کان حالفًا فلیحلف باللہ تعالی** اس حدیث سے حلف بغیر اللہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ اور اکثر مشائخ کے نزدیک غیر اللہ کی قسم مکروہ نہیں ہے، اور بقول علامہ حصکفیؒ اسی پر فتوی ہے اور ان مشائخ نے ممانعت والی حدیث کو غیر اللہ ایسی قسم پر محمول کیا ہے جو بطور وثیقہ نہ ہو جیسے **بأبیک و لعمری** اور اسکے مانند۔ اس سے معلوم ہوا کہ یمین بمعنی تعلیق چوں کہ وثیقہ کا فائدہ دیتی ہے، اس لیے مکروہ نہیں ہے۔

درمع التنویر کی مذکورہ عبارت کی وضاحت کے لیے علامہ شامی نے زیلعی کی عبارت نقل فرمائی ہے، جس سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں۔

(۱) یمین بغیر اللہ یعنی جزاء کی تعلیق کرنا شرط پر جائز ہے۔

(۲) وضع کے اعتبار سے یہ یمین نہیں ہے اور فقہاء کے نزدیک اس کو اس لیے یمین کہا جاتا ہے کہ اس سے یمین کا معنی (یعنی کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے پر قوت) حاصل ہوتا ہے۔

(۳) یمین باللہ یعنی یمینِ وضعی (**واللہ افعل کذاوغیرہ**) مکروہ نہیں ہے۔

(۴) اور ایسی یمین جتنی کم ہو وہ بہتر ہے۔

(۵) بعض حضرات کے نزدیک یمین بغیر اللہ حدیث میں اس کی ممانعت آنے کی وجہ سے مکروہ ہے، یعنی دونوں قسمیں **و أبیک** سے قسم کھانا اور تعلیق الطلاق کی صورت بھی مکروہ ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک یمین بغیرہ اللہ مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ اس سے بھی وثیقہ حاصل ہو جاتا ہے، بطور خاص ہمارے زمانے میں۔ اور یہ حضرات یمین بغیر اللہ کے سلسلہ میں وارد ممانعت والی حدیث کو ایسی یمین بغیر اللہ پر محمول کرتے ہیں جس سے وثیقہ حاصل نہ ہو، جیسے کہ **وابیک ولعمری** وغیرہ صیغوں سے قسم کھانا۔ پس ان مشائخ کے نزدیک یمین بغیر اللہ کی تعلیق والی صورت مکروہ نہیں ہے۔

اس کے بعد علامہ شامی یمین بغیر اللہ کے حکم کا خلاصہ ذکر فرماتے ہیں کہ یمین بغیر اللہ کی دوصورتیں ہیں: (۱) یمین کی وہ صورت جس میں حرف قسم نہیں ہوتا، بلکہ تعلیق ہوتی ہے، جیسے **إن فعلت كذا فعبدي حر** ایسی یمین توثیق کا فائدہ دیتی ہے، یعنی کسی شخص (خصم) کو حالف نے اپنی سچائی کا یقین دلانے کے لیے طلاق یا عتاق وغیرہ کو معلق کیا ہے۔ (۲) ایسی یمین جس سے توثیق کا فائدہ نہیں ہوتا ہے، جیسے حرف قسم پر مشتمل غیر اللہ کی قسم مثلا **وأبي أفعل كذا، لعمري لا أفعل كذا** وغیرہ ایسی یمین میں حانث ہونے سے حالف پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے، اس لیے یہ یمین توثیق کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

سوال: حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد **من كان حالفا فليحلف بالله تعالى** اس سے یمین بغیر اللہ کی ممانعت معلوم ہوتی ہے؟

جواب: یہ حدیث اکثر مشائخ کے نزدیک تعلیق کے سوا غیر اللہ کی قسم کھانے پر محمول ہے، کیوں کہ تعلیق کے سوا غیر اللہ کی قسم کھانا بالاتفاق مکروہ ہے، اس لیے کہ آدمی غیر اللہ میں سے جس کے نام کی قسم کھاتا ہے اس کو اللہ کے ساتھ تعظیم میں شریک کرتا ہے۔

سوال: اللہ نے خود غیر اللہ کی قسم کھائی ہے جیسے: **والضحى، والنجم، والليل** وغیرہ؟

جواب: فقہاء نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانا اللہ کے ساتھ خاص ہے، کیوں کہ اللہ کو اختیار ہے کہ جس چیز کی چاہے تعظیم کا اظہار کرے، تو اللہ جس کی چاہے قسم کھا سکتے ہیں اور ہم کو جب غیر اللہ کی قسم سے منع کر دیا گیا تو یہ اختیار نہیں کہ کسی اور چیز کو تعظیم میں خدا کے ساتھ شریک کریں۔

سوال: تعلیق الطلاق وغیرہ بھی یمین بغیر اللہ ہے وہ کیوں جائز ہے؟

جواب: علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ تعلیق میں غیر اللہ کی تعظیم نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ تعلیق میں تو مضبوطی کے ساتھ کسی کام کے کرنے پر ابھارنا یا کسی کام سے روکنا مقصود

ہوتا ہے، لہٰذا یہ تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہوگی، اس لیے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم پائی ہی نہیں جاتی ہے۔

ہمارے زمانے میں لوگ حانث ہونے اور کفارہ لازم ہونے کی پرواہ نہیں کرتے، اس لیے یمین باللہ کے مقابلے میں تعلیق والی یمین سے وثیقہ کا فائدہ زیادہ حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ تعلیق میں حالف طلاق وعتاق کے واقع ہوجانے کے خوف سے حانث ہونے سے بچے گا اور قسم کا مقصود حاصل ہوجائے گا اور معراج الدرایہ میں ہے کہ اگر تعلیق والی یمین سے وثیقہ مقصود نہ ہو یا فعل ماضی پر تعلیق کرتا ہے تو یہ بھی مکروہ ہوگی۔

خلاصہ: (۱) یمین کا ایک معنی قسم کا ہے یعنی خدا کا نام لے کر اپنے اوپر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کو واجب کرنا۔

(۲) عتاق طلاق وغیرہ کو معلق کرنے کو عرفاً یمین کہتے ہیں، پہلی صورت میں یمین فقط اللہ کے نام سے یا اسکی صفات کے نام سے درست ہے۔ غیر اللہ کی قسم منعقد نہ ہوگی، یمین کی دوسری قسم یمین بغیر اللہ ہی ہے، مگر اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیوں کہ یہ در اصل تعلیق ہے، پس یمین بغیر اللہ کی وعید اس پر صادق نہیں آتی ہے۔

(۳) پہلی صورت کے اعتبار سے غیر اللہ کی قسم درست نہیں، البتہ قرآن کی قسم بایں معنی درست ہے کہ قرآن اللہ کا کلام اور اللہ کی صفت ہے، پس یہ منعقد ہوگی اور حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔

آگے مطلب فی القرآن میں اس کی وضاحت آئے گی۔ انشاءاللہ۔

وهل يكره الحلف بغير الله تعالى؟ قيل نعم للنهي وعامتهم لا وبه أفتوا لا سيما في زماننا، وحملوا النهي على الحلف بغير الله لا على وجه الوثيقة كقولهم بأبيك ولعمرك ونحو ذلك عيني (درمع التنوير)

مطلب في حكم الحلف بغيره تعالى

(قوله وهل يكره الحلف بغير الله تعالى إلخ) قال الزيلعي: واليمين بغير الله

تعالى أيضا مشروع، وهو تعليق الجزاء بالشرط وهو ليس بيمين وضعا، وإنما سمي يمينا عند الفقهاء لحصول معنى اليمين بالله تعالى وهو الحمل أو المنع، واليمين بالله تعالى لا يكره، وتقليله أولى من تكثيره، واليمين بغيره مكروهة عند البعض للنهي الوارد فيها، وعند عامتهم لا تكره لأنها يحصل بها الوثيقة لا سيما في زماننا، وما روي من النهي محمول على الحلف بغير الله تعالى لا على وجه الوثيقة كقولهم وأبيك ولعمري اهـ ونحوه في الفتح.

وحاصله أن اليمين بغيره تعالى تارة يحصل بها الوثيقة: أي اتثاق الخصم بصدق الحالف كالتعليق بالطلاق والعتاق مما ليس فيه حرف القسم، وتارة لا يحصل مثل وأبيك ولعمري فإنه لا يلزمه بالحنث فيه شيء فلا تحصل به الوثيقة، بخلاف التعليق المذكور والحديث وهو قوله - صلى الله عليه وسلم - »من كان حالفا فليحلف بالله تعالى« إلخ محمول عند الأكثرين على غير التعليق فإنه يكره اتفاقا لما فيه من مشاركة المقسم به لله تعالى في التعظيم. وأما إقسامه تعالى بغيره كالضحى والنجم والليل فقالوا إنه مختص به تعالى، إذ له أن يعظم ما شاء وليس لنا ذلك بعد نهينا. وأما التعليق فليس فيه تعظيم بل فيه الحمل أو المنع مع حصول الوثيقة فلا يكره اتفاقا كما هو ظاهر ما ذكرناه.

وإنما كانت الوثيقة فيه أكثر من الحلف بالله تعالى في زماننا لقلة المبالاة بالحنث ولزوم الكفارة. أما التعليق فيمتنع الحالف فيه من الحنث خوفا من وقوع الطلاق والعتاق. وفي المعراج: فلو حلف به لا على وجه الوثيقة أو على الماضي يكره (رد المحتار: ۱۱/۲۲۳-۲۲۲)

(۴) مطلب في معنى الاثم

اثم کی تعریف۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ یمین غموس کی وجہ سے حالف گناہ گار ہوگا **غموس تغمسه فی الاثم**، اسی مناسبت سے یہاں علامہ شامی اثم کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ حاوی القدسی کے حوالے سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ: حالف یمین غموس کی وجہ سے بڑا گناہ گار ہوگا۔

اثم کی لغوی تعریف: الذنب یعنی گناہ ہے، اور کبھی خمر کو بھی اثم کہہ دیا جاتا ہے۔

اثم کی اصطلاحی تعریف: اہل سنت کے نزدیک اثم کا معنی ہے: سزاء کا مستحق ہونا اور معتزلہ کے نزدیک اثم کی تعریف ہے: سزاء کا لازم ہونا۔ اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اہل سنت کے یہاں اثم کی وجہ سے گناہ کرنے والا سزاء کا مستحق ہو جاتا ہے، مگر خدا کی طرف سے عفو کی گنجائش ہے کہ اللہ چاہے تو معاف کر دے، جب کہ معتزلہ کے نزدیک خدا پر گناہ گار کو سزاء دینا لازم ہے: کما اشار الیہ الاکمل فی تقریرہ بحر۔

مطلب في معنى الإثم

والإثم في اللغة: الذنب، وقد تسمى الخمر إثما. وفي الاصطلاح عند أهل السنة استحقاق العقوبة. وعند المعتزلة لزوم العقوبة بناء على جواز العفو وعدمه كما أشار إليه الأكمل في تقريره بحر (رد المحتار: ۱۱/۲۲۷)

(۵) مطلب في الفرق بن السهو والنسيان

سہو و نسیان میں فرق۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی نے قسم نہ کھانے کی قسم کھائی، پھر اکراہ سے یا خطا سے یا ذھول سے یا سہواً یا نسیاناً قسم کھا لی تو وہ حانث ہو جائے گا، اس مناسبت سے اس مقام پر علامہ شامی نے سہو اور نسیان کا فرق بیان فرمایا ہے اور حلبی مداری میں ذکر کردہ ابن امیر الحاج کی تفصیل یہاں نقل فرمائی ہے، جس میں سہو اور نسیان کے درمیان فرق کے بارے میں چند اقوال مذکور ہیں۔

(۱) بہت سے علماء سہو و نسیان کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، کیوں کہ لغت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۲) اور بہت سے علماء سہو و نسیان کے درمیان فرق کے قائل ہیں، ایک گروہ سہو کی یہ تعریف کرتا ہے کہ صورت حافظہ میں باقی رہتے ہوئے فقط قوت مدرکہ سے زائل ہو جائے تو اس کو سہو کہتے ہیں اور نسیان کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ صورت کا قوت مدرکہ اور حافظہ دونوں سے ایک ساتھ زائل ہو جانے کو نسیان کہتے ہیں، پس نسیان کی صورت میں یاد آنے کے لئے

سبب جدید کی ضرورت ہوگی۔

(۳) دوسری تعریف: نسیان سے مراد جو چیز یاد تھی اس کا یاد نہ رہنا اور سہو سے مراد کسی چیز سے غفلت ہو جانا ہے، چاہے وہ پہلے یاد ہو یا نہ ہو؛ پس نسیان بہ نسبت سہو سے خاص مطلق ہے کیوں کہ فقط یادشدہ چیز کے بھولنے کا نام ہے۔

(۴) تیسری تعریف: پہلے سے یاد چیز کو مختصر وقت کے لیے بھول جانے کو غفلت اور نسیان کہتے ہیں، اور پہلے سے یاد چیز کو طویل زمانے تک بھول جانے کو سہو اور نسیان کہتے ہیں، پس اصل فرق غفلت اور سہو کا ہے، نسیان عام ہے دونوں پر اسکا اطلاق ہوگا۔

(۵) شیخ سراج الدین ہندی فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ نسیان ایسے امورِ وجدانیات میں سے ہے جو معنی کے اعتبار سے تعریف کے محتاج نہیں ہوتے؛ کیوں کہ ہر عاقل نسیان کا علم رکھتا ہے، جس طرح وہ بھوک و پیاس کو جانتا ہے۔ اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا مقصد سہو اور نسیان کے درمیان فرق جاننا ہے اور یہ تعریف ہی سے معلوم ہوسکتا ہے، اس لیے تعریف کی ضرورت ہوگی۔

(٦) مصباح میں علماء نے ساھی اور ناسی کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ ناسی اس کو کہتے ہیں کہ جب اس کو یاد دلایا جاوے تو اس کو یاد آجائے اور ساہی اس کے برعکس ہوتا ہے، یعنی اس کو یاد دلانے پر بھی یاد نہ آئے، اس تعبیر کی بناء پر سہو نسیان سے بلیغ ہوتا ہے۔

نوٹ: سابق میں اسی طرح کا ایک عنوان **مطلب فی الفرق بین السهو و النسیان** کتاب الصلاۃ جلد دوم ص: ۹۰ پر گزر چکا ہے۔

مطلب في الفرق بين السهو والنسيان

(قوله أو ذاهلا أو ساهيا أو ناسيا) قال ابن أمير حاج في شرح التحرير: وجزم كثير باتحاد السهو والنسيان، لأن اللغة لا تفرق بينهما وإن فرقوا بينهما بأن السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة. والنسيان زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها إلى سبب جديد وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا.

والسهو غفلة عما كان مذكورا وما لم يكن مذكورا، فالنسيان أخص منه. مطلقا. وقيل يسمى زوال إدراك سابق قصر زمان زواله نسيانا وغفلة لا سهوا، وزوال إدراك سابق طال زمان زواله سهوا ونسيانا، فالنسيان أعم منه مطلقا. وقال الشيخ سراج الدين الهندي: والحق أن النسيان من الوجدانيات التي لا تفتقر إلى تعريف بحسب المعنى، فإن كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش اهـ.

قلت: لكن ظهور الفرق بينه وبين السهو يتوقف على التعريف. وفي المصباح: فرقوا بين الساهي والناسي، بأن الناسي إذا ذكرته تذكر، والساهي بخلافه. اهـ. وعليه فالسهو أبلغ من النسيان، (رد المحتار: ١١/٢٣٦-٢٣٥)

(٦) مطلب في القرآن

قرآن کی قسم کا حکم۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ قسم 'اللہ' کے لفظ سے ہوگی یا اللہ تعالی کے اسماء میں سے کسی اسم سے ہوگی، جیسے رحمن ورحیم یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے ہوگی جیسے عزۃ اللہ، جلال اللہ وغیرہ۔

اس قاعدے کی تفریع کے طور پر درمع التنویر میں، آگے مذکور ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانے سے قسم منعقد نہیں ہوتی، جیسے کسی شخص نے نبی یا قرآن شریف یا کعبہ کی قسم کھائی تو قسم منعقد نہیں ہوگی۔

علامہ کمال ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ قرآن کی قسم کھانا ہمارے زمانے میں متعارف ہے، لہذا اب جو بھی قرآن کی قسم کھائے گا تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی، اور 'کلام اللہ' سے قسم منعقد ہونے کا مدار عرف پر ہے، اگر عرف میں اس کو قسم سمجھا جاتا ہے تو قسم منعقد ہوگی ورنہ نہیں۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اگر کوئی مصحف کی قسم کھائے تو ہمارے زمانے میں یمین منعقد ہو جائے گی۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مصحف، قرآن اور کلام اللہ؛ کے الفاظ سے قسم کھانے سے

قسم منعقد ہو جائے گی۔ اور امام احمد کے نزدیک تو لفظ 'نبی' سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی۔

اس مطلب میں علامہ شامی نے لفظ قرآن سے قسم کھانے کے حکم کے ساتھ 'قرآن' اور 'کلام اللہ' کے درمیان فرق، صفت باری ہونے اور مخلوق وغیر مخلوق ہونے کی وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کمال ابن ہمام کی بات (کہ قرآن کی قسم کھانا ہمارے زمانے میں متعارف ہے) یہ اس بات پر مبنی ہے کہ 'قرآن' یہ 'کلام اللہ' کے معنی میں ہے، جو اللہ کی صفت ہوگا، اور جب یہ اللہ کی صفت ہے تو پھر اس کے ذریعہ قسم کھانا بھی درست ہے اور صاحب ہدایہ کی بات بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ قرآن غیر اللہ نہیں؛ بلکہ صفت باری تعالی ہے۔

چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں جو شخص غیر اللہ کی قسم کھائے مثلا نبیؑ کریم ﷺ کی یا کعبہ شریف کی قسم تو اس کی قسم منعقد نہیں ہوگی اور اس کی دلیل نبی ﷺ کی یہ حدیث ہے (**من کان منکم حالفًا فلیحلف باللہ أو لیذر**) کہ تم میں سے جس کو قسم کھانے کی ضرورت پیش آئے تو وہ اللہ کی قسم کھائے، یا بالکل ہی قسم نہ کھائے، اس کے بعد صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ **وکذا إذا حلف بالقرآن لأنہ غیر متعارف** اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ کا حلف بالقرآن کو الگ سے بیان کرنا اور حلف بالنبی، والکعبہ کے حکم میں شریک کرتے ہوئے دلیل میں الگ کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کی قسم کھانا حلف بغیر اللہ میں داخل نہیں ہے، بلکہ قرآن کی قسم کھانا صفات کی قسم کھانے کے قبیل سے ہے، اسی وجہ سے تو قرآن کی قسم کھانے کی ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ قرآن کی قسم کھانے کا عرف نہیں ہے۔ اور اگر قرآن کی قسم کھانا حلف بغیر اللہ کے قبیل سے ہوتا جیسا کہ منح میں مذکور علامہ تمرتاشی کے کلام اور صاحب قدوری کے کلام سے یہی متبادر ہوتا ہے، تو صاحب ہدایہ متعارف ہونے کی علت بیان نہ کرتے بلکہ غیر اللہ کی قسم کھانے کے سلسلہ میں وارد ممانعت

والی حدیث کو علت کے طور پر ذکر فرماتے یا کوئی اور علت ذکر فرماتے۔ خلاصہ یہ ہے کہ عرف کے اعتبار سے یمین ہونے یا نہ ہونے کا حکم اسماء اللہ سے متعلق نہیں، بلکہ صفات سے متعلق ہے اور صاحب ہدایہ قرآن کی قسم کے اعتبار میں عرف کو بنیاد بناتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کو صفت باری مانتے ہوئے عرف نہ ہونے کی وجہ سے اس کی یمین کو نادرست کہا ہے۔

عدمِ انعقاد یمین کی غلط توجیہ

صاحب فتح فرماتے ہیں: کہ بعض حضرات نے یمین منعقد نہ ہونے کی ایک غلط توجیہ کی ہے، اور وہ یہ کہ قرآن مخلوق ہے، اس لیے وہ اللہ کا غیر ہے۔ اور اللہ کا غیر اور مخلوق ہونا اس لیے ہے کہ قرآن حروف کا نام ہے اور حروف یقیناً اللہ کا غیر اور مخلوق ہے۔ اور قرآن کو جس اعتبار سے غیر مخلوق قدیم کہا جاتا ہے وہ تو کلامِ نفسی کے اعتبار سے ہے، پس باعتبار حروف قرآن مخلوق اور غیر ہوا، اس لیے غیر اللہ کی یمین منعقد نہ ہوگی۔ صاحب فتح فرماتے ہیں کہ عدم انعقادِ یمین کی یہ تعلیل درست نہیں، کیوں کہ قرآن کی تعریف یہ ہے: **أن القرآن کلام اللہ منزل غیر مخلوق** اور اس منزل کلام اللہ کی ایک حقیقت کلامِ نفسی ہونے کی ہے تو دوسری حقیقت حروف ہونے کی ہے جو ختم اور معدوم ہو جاتے ہیں، اور قاعدے کے اعتبار سے جب وہ ختم و عدم کے قابل ہیں تو قدیم نہ ہونے چاہئے، کیوں کہ **ماثبت قدمه استحال عدمه** مگر علماء نے قرآن کو مطلقاً قدیم کہا ہے، کیوں کہ اگر قرآن کو باعتبار حروف بھی مخلوق کہا جاتا تو لوگ مطلقاً کلام اللہ کو مخلوق سمجھ لیتے، پس قرآن کو ہر دو اعتبار سے مخلوق نہیں کہا جائے گا۔ آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب حروف والے اعتبار سے بھی اس کو مخلوق نہیں کہتے تو اس اعتبار سے اس کو غیر بھی نہ کہا جائے گا۔ یعنی جس طرح کلام اللہ نفسی، اللہ کی صفت ہے اور لا عین ولا غیر ہے، اسی طرح قرآن کو صفت ہونے سے خارج کر کے غیر نہ کہیں گے، بلکہ صفت کی طرح اس کو بھی لا عین ولا غیر کہیں گے اور اسی حیثیت سے علماء نے

یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ من قال بخلق القرآن فھو کافر یعنی قرآن کو کلام نفسی اور حروف والی حیثیت سے قطع نظر مطلقاً اس کو صفتِ باری غیر مخلوق (لا عین ولا غیر) کہا جائے گا اور جو قرآن کو مخلوق کہے گا وہ کافر ہوگا۔

سابقہ تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ قرآن کی قسم غیر اللہ کی قسم نہیں ؛ بلکہ صفات کی قسم ہے اور صفات کا قاعدہ جاری ہوگا کہ جن صفات سے یمین کا عرف ہوگا اس سے یمین منعقد ہو جائے گی ،اسی کی تائید میں آگے فتاوی ہندیہ سے صاحب مضمرات کا قول نقل فرماتے ہیں کہ : قرآن کی یمین منعقد نہ ہونے کا قول پہلے زمانے کا ہے جب کہ اس کا عرف نہ تھا اور ہمارے زمانے میں تو قرآن کی قسم کھانے سے قسم منعقد ہو جائے گی، ہم اسی بات کو اخذ کرتے ہیں اور اسی پر فتوی دیتے ہیں،اور اسی بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کی قسم منعقد ہو جائے گی۔

محمد ابن مقاتل رازی فرماتے ہیں کہ قرآن کی قسم کھانے سے قسم منعقد ہو جائے گی اور جمہور مشائخ نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، یہ ساری باتیں اس بات کی مؤید ہے کہ قرآن اللہ کی صفت ہے اور اس کی قسم منعقد ہونے کا مدار عرف پر ہے،جس طرح عزۃ اللہ یا جلال اللہ کے الفاظ سے قسم کا حکم ہے،لہٰذا اگر کوئی قرآن کی قسم کھاتا ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔

(أو بصفة) يحلف بها عرفا (من صفاته تعالى) .... (كعزة الله وجلاله و كبريائه) وملكوته وجبروته (وعظمته وقدرته) ....(لا) يقسم (بغير الله تعالى كالنبي والقرآن والكعبة) قال الكمال: ولا يخفى أن الحلف بالقرآن الآن متعارف فيكون يمينا. وأما الحلف بكلام الله فيدور مع العرف. وقال العيني: وعندي أن المصحف يمين لا سيما في زماننا. وعند الثلاثة المصحف والقرآن وكلام الله يمين. (درمع التنوير)

مطلب في القرآن

(قوله قال الكمال إلخ) مبني على أن القرآن بمعنى كلام الله، فيكون من صفاته تعالى كما يفيده كلام الهداية حيث قال: ومن حلف بغير الله تعالى لم يكن حالفا كالنبي والكعبة، لقوله - عليه الصلاة والسلام - " من كان منكم حالفا

فليحلف بالله أو ليذر " وكذا إذا حلف بالقرآن لأنه غير متعارف اهـ. فقوله وكذا يفيد أنه ليس من قسم الحلف بغير الله تعالى بل هو من قسم الصفات ولذا علله بأنه غير متعارف، ولو كان من القسم الأول كما هو المتبادر من كلام المصنف والقدوري لكانت العلة فيه النهي المذكور أو غيره لأن التعارف إنما يعتبر في الصفات المشتركة لا في غيرها. وقال في الفتح: وتعليل عدم كونه يمينا بأنه غيره تعالى لأنه مخلوق لأنه حروف وغير المخلوق هو الكلام النفسي منع بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. ولا يخفى أن المنزل في الحقيقة ليس إلا الحروف المنقضية المنعدمة، وما ثبت قدمه استحال عدمه، غير أنهم أوجبوا ذلك لأن العوام إذا قيل لهم إن القرآن مخلوق تعدوا إلى الكلام مطلقا. اهـ. وقوله ولا يخفى إلخ رد للمنع.

وحاصله أن غير المخلوق هو القرآن بمعنى كلام الله الصفة النفسية القائمة به تعالى لا بمعنى الحروف المنزلة غير أنه لا يقال القرآن مخلوق لئلا يتوهم إرادة المعنى الأول.

قلت: فحيث لم يجز أن يطلق عليه أنه مخلوق ينبغي أن لا يجوز أن يطلق عليه أنه غيره تعالى بمعنى أنه ليس صفة له لأن الصفات ليست عينا ولا غيرا كما قرر في محله، ولذا قالوا: من قال بخلق القرآن فهو كافر. ونقل في الهندية عن المضمرات: وقد قيل هذا في زمانهم، أما في زمانا فيمين وبه نأخذ ونأمر ونعتقد. (رد المحتار: ۱۱/۲۴۹-۲۴۸)

(۷) مطلب تتعدد الكفارة لتعدد اليمين

یمین متعدد ہونے کی وجہ سے کفارہ متعدد ہوگا۔

متعدد یمین سے کفارہ بھی متعدد ہوگا یا تداخل ہوگا؟ اس کے متعلق در مع التنویر میں یہ حکم بیان کیا ہے کہ یمین متعدد ہوگی تو کفارہ بھی متعدد ہوگا۔

اس پر علامہ شامی نے مطلب کا عنوان تو در مع التنویر میں مذکور حکم کی طرح ہی ذکر فرمایا ہے، مگر ردالمختار میں بغیہ اور منیہ کے حوالے سے حکم اس کے برعکس ذکر کیا ہے۔

چنانچہ علامہ مقدسی کے حوالے سے صاحب بغیہ علامہ زاہدی کی بات نقل فرماتے ہیں

کہ جب قسموں کے کفارے زیادہ ہو جائے تو ان میں تداخل ہو جائے گا اور آدمی ایک ہی کفارہ ادا کرنے سے تمام کفاروں سے بری ہو جائے گا، شہاب الائمہ فرماتے ہیں کہ یہی امام محمد کا قول ہے۔ اور مقدسی فرماتے ہیں کہ صاحب الاصل علامہ زاہدی فرماتے ہیں کہ یہی مذہب ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے اور اس کے مانند قہستانی میں المنیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

البتہ تقریراتِ رافعی میں علامہ رافعی نے علامہ شامیؒ سے اختلاف کرتے ہوئے علامہ حصکفی کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ البغیہ اور المنیہ دونوں کتابیں علامہ زاہدی کی ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ جو مصنف کسی مسئلہ میں تفرد اختیار کرے تو اس پر اعتماد نہیں کرنا چاہئے [1]، لہٰذا علامہ زاہدی نے تفرد اختیار کر کے جو تداخلِ کفارات کا حکم بیان کیا ہے وہ قابل اعتماد نہیں ہے، بلکہ دیگر حضرات کے قول پر اعتماد کیا جائے گا جو کفارات میں عدم تداخل کے قائل ہیں، یہاں تک کہ عدم تداخل کفارات کے خلاف کوئی صحیح قول ایسے شخص کی طرف سے پایا جائے جو نقل کرنے میں قابل اعتماد ہو تو پھر تداخل والے قول پر عمل کیا جائے گا، چنانچہ فتح القدیر میں حدود کے شروع میں ہے کہ افطار کا کفارہ جس میں عقوبت کے معنی غالب ہوتے ہیں تو ان میں تداخل ہو جاتا ہے، اور ایمان کے کفارہ میں عبادت کے معنی غالب ہوتے ہیں، لہٰذا ایمان کے کفارہ میں تداخل نہیں ہوگا، اسی طرح ہندیہ میں ہے **إذ قال الرجل واللہ والرحمن لا أفعل كذا كانا يمينين حتى إذا حنث كان عليه كفارتان فی ظاهر الرواية** اگر کسی نے واللہ والرحمن سے قسم کھائی تو

---

[1] یعنی ایمان کے کفارے میں تداخل کی بات فقط علامہ زاہدی کا قول ہے جو انہوں نے اپنی دونوں کتابوں بغیہ اور منیہ میں ذکر فرمایا ہے، اور بغیہ کے حوالے سے علامہ مقدسی نے ذکر کیا ہے اور منیہ کے حوالے سے علامہ قہستانی نے ذکر کیا ہے، پس چار حوالوں کے باوجود در اصل یہ ایک ہی مصنف کا قول ہے جو انکا تفرد ہے۔

دو قسمیں ہوں گی، اور اگر حانث ہو گیا تو دو کفارے لازم ہوں گے، تو ظاہر الروایت سے تو تعدد ایمان میں تعدد کفارات معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اگر یمین متعدد ہوگی تو کفارہ بھی متعدد ہوگا۔

وفي البحر عن الخلاصة والتجريد: وتتعدد الكفارة لتعدد اليمين (در مع التنوير)

مطلب تتعدد الكفارة لتعدد اليمين

(قوله وتتعدد الكفارة لتعدد اليمين) وفي البغية: كفارات الأيمان إذا كثرت تداخلت، ويخرج بالكفارة الواحدة عن عهدة الجميع. وقال شهاب الأئمة: هذا قول محمد. قال صاحب الأصل: هو المختار عندي. اهـ. مقدسي، ومثله في القهستاني عن المنية (رد المحتار: ۱۱/۲۵۳)

(۸) مطلب حروف القسم

حروف قسم

در مع التنویر میں اس مقام پر حروف قسم شمار کروائے گئے ہیں کہ منجملہ حروف قسم کے: واو، با، تا، لام قسم، حروف تنبیہ (یعنی ھا) ہمزۂ استفہام اور ہمزۂ وصلی کو قطعی بنانا، میم مکسورہ اور میم مضمومہ ہیں؛ جیسا اللہ، ھا اللہ، وغیرہ سے قسم کھانا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں دیگر حروف قسم اور مذکورہ بعض حروفِ قسم کی تفصیل ذکر فرمائی ہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حصکفی کی عبارت و من حروفه سے معلوم ہوتا ہے کہ حروف قسم اور بھی ہے، چنانچہ حلبی مداری میں ہے کہ من اللہ میم کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ حرفِ قسم ہے، جیسا کہ قہستانی نے الرضی کے حوالہ سے اس کی تصریح کی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ الدمامینی میں التسہیل کے حوالے سے 'من' کے دونوں حرف پر تینوں حرکتیں پڑھنا درست لکھا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ دونوں متحد ہوں یعنی یا تو میم اور نون دونوں پر فتحہ ہو یا دونوں پر ضمہ یا دونوں پر کسرہ؛ فافہم۔

یہاں حروف سے مراد 'اداۃ یا ادوات' ہے؛ کیوں کہ شرط کے لیے مستعمل سارے الفاظ حروف نہیں ہے بلکہ بعض اسم ہیں جیسے کہ 'من' اور 'ایم' دونوں اسم ہے اور 'ایمن' کا مختصر

ہے کما مر۔

سوال: یمین تو مؤنث سماعی ہے پھر حروفہ میں مذکر کی ضمیر کیوں لائے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ حروفہ میں 'ہ' ضمیر قسم یا حلف کی طرف لوٹتی ہے جو مذکر ہے یا یمین کی ہی طرف لوٹتی ہے، مگر لفظ یمین، لفظ قسم کی تاویل میں ہے جو مذکر ہے۔

حروف قسم کے شمار میں واؤ کی تقدیم کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ واؤ کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم کے لیے زیادہ تر استعمال واؤ کا ہی ہوتا ہے، دیگر حروف کا استعمال کم ہے، یہی تو وجہ ہے کہ واؤ سے قسم قرآن میں بکثرت ہے جب کہ باء کے ساتھ قسم صرف سورۂ لقمان میں ایک جگہ پر ہے (**باللہ إن الشرک لظلم عظیم**)، اور اس ایک مقام میں بھی یہ احتمال ہے کہ باء حرف قسم نہ ہو بلکہ حرف جر ہو اور یہ جملہ لاتشرک کا متعلق ہو۔

اور علامہ حصکفی کے علاوہ دیگر علماء نے باء کو مقدم کیا ہے، کیوں کہ تمام ادوات میں باء کا قسم کے لیے ہونا اصل ہے اور اصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قسم کے لیے جو افعال آتے ہیں انکا صلہ 'باء' آتا ہے، مثلا: اقسم، احلف باللہ، وغیرہ؛ اور اسی وجہ سے باء اسم ظاہر کی طرح اسم ضمیر پر بھی داخل ہوتی ہے، مثلا: **بک لأفعلن کذا، باللہ لأفعلن کذا** وغیرہ۔

لام قسم: حروفِ قسم میں سے ایک حرف لام قسم ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لام قسم کا استعمال لفظ اللہ کے ساتھ اہم امور کی قسم کھانے کے لئے ہوتا ہے۔ علامہ قہستانی جامع الرموز میں فرماتے ہیں کہ لام قسم اسم جلالہ کے علاوہ پر داخل نہیں ہوتا ہے اور یہ لام قسم مکسور ہوتا ہے، اور بعض حضرات سے اسکا فتحہ بھی منقول ہے، کمافی حواشی شرح الجرومیۃ۔

اور فتح القدیر میں مذکور ہے کہ لامِ قسم کو صرف ایسی قسم کے لیے استعمال کیا جائے گا جو تعجب خیز ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباس کا قول **دخل آدم الجنۃ فللہ ما غربت الشمس حتی خرج** اور علماء کا قول **للہ مایؤخر الاجل**، لہٰذا لام قسم کا استعمال ایسی قسم کے لیے کرنا جو

اہم امور کی نہ ہو یا جس میں تعجب کے معنی نہ ہو، لغت عرب میں درست نہیں ہے۔ البتہ اگر لام قسم کا استعمال بھی عام قسم کے لیے ہونے لگے اور اس کا عرف بھی ہو جائے تو پھر لام قسم کو بھی عام قسم کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔

صاحب ہدایہ نے اپنی عبارت (**و کذا إذا قال لله فی المختار۔۔۔الخ**) میں لام سے قسم منعقد ہونے کو مختار قول بیان کیا ہے، اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ لام مطلقاً قسم کے لیے آتا ہے، چاہے امر عظیم یا قابل تعجب چیز نہ ہو؛ بلکہ صاحب ہدایہ کا مقصد امام صاحب کے اس قول سے احتراز ہے جس میں امام صاحبؒ نے لام سے یمین منعقد ہونے کے لیے نیت کو شرط قرار دیا ہے اور بدون نیت اس کے قسم کے لیے ہونے کی نفی فرمائی ہے، چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں **أنه قال لله عليّ أن لا أكلم زيدا، أنها ليست بيمين إلا أن ينوی لأن الصيغة للنذر ويحتمل معنى اليمين**۔ یعنی للہ سے بدون نیت یمین منعقد نہ ہوگی، کیوں کہ 'للہ علیّ' نذر کے الفاظ ہیں، یمین کے نہیں۔ ہاں معنیٔ یمین کا احتمال ہے اس لیے نیت کرے تو یمین منعقد ہوگی، مگر چوں کہ امام صاحب کا قول درست نہیں ہے، اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ للہ سے مختار قول کے مطابق اگر امر عظیم یا امر تعجب خیز ہے تو بدون نیت قسم منعقد ہوگی۔

حروف تنبیہ: اس سے مراد 'ھاء' ہے اور لفظ اللہ کے الف کے وصلی ہونے یا قطعی ہونے کے اعتبار سے ھاء کا الف بھی ساقط ہوگا یا ثابت رہے گا۔

(۲) ہمزہ استفہام: حلبی مداری دمامینی علی التسہیل کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ ہمزہ استفہام وہ ہے جس کے بعد الف ہو اور اس کے بعد اسم جلالہ مجرور ہوتا ہے اور اس ہمزہ کو ہمزۂ استفہام کا نام دینا مجازاً ہے، حقیقتاً تو اس کو ہمزۂ قسم کہنا چاہیئے، اور ان حروف کی وجہ سے مدخول کو جر دینا بظاہر اس وجہ سے ہے کہ یہ حروف قسم کے قائم مقام ہے۔ (طحطاوی علی الدر)

اور ہمزۂ وصلی کوقطعی بنانا یعنی اسم جلالہ کو جر دے کر اسم جلالہ کے ہمزہ وصلی کو ہمزۂ قطعی بنا دینا قسم کا معنی دیتا ہے۔

حلبی مداری میں ہے کہ ہمزہ حرف قسم کا قائم مقام ہوگا اور حرف قسم مضمر نہیں مانا جائے گا کیوں کہ جہاں حرف قسم مضمر ہوتا ہے وہاں اسم جلالہ کا ہمزہ وصلی باقی رہتا ہے اور یہاں تو اسی ہمزۂ وصلی کو قطعی بنا دیا گیا ہے، لہٰذا حرف قسم مضمر نہیں ہوگا۔ البتہ ابتداءِ کلام میں ہمزہ قطعی کی طرح پڑھا جاتا ہے تو دونوں وجوہ (یعنی مضمر ہونا یا مضمر نہ ہونا) کا احتمال رہتا ہے، مگر جب ابتداء کلام میں نہ ہو جیسے **یا زید اللہ لأفعلن** اگر یہاں ہمزہ قطعی پڑھیں تو وہی صورت ہے جس کے بارے میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، اور اگر ہمزۂ قطعی نہیں ہے تو اسم جلالہ سے پہلے حرف قسم مضمر ماننا پڑے گا۔ فافہم۔

(۳) میم مکسورہ اور میم مضمومہ۔ قسم کے لیے استعمال ہونے والے حروف میں میم مکسورہ، میم مضمومہ اور میم مفتوحہ بھی ہے۔ الدمامینی نے میم پر تینوں حرکتیں نقل کی ہیں، اور طحطاوی علی الدر میں مذکور ہے کہ علماء نے میم کی صورت کا اعتبار کر کے میم کو حرف قسم میں سے شمار کیا ہے۔ ورنہ یہ بات گزر چکی ہے کہ میم: ایمن اللہ، کے قبیل سے ہے، جیسا کہ 'من اللہ' بھی 'ایمن اللہ' کا مختصر ہے یعنی یہ فعل ہے حرف نہیں ہے۔

(و) من (حروفه الواو والباء والتاء) ولام القسم وحرف التنبيه وهمزة الاستفهام وقطع ألف الوصل والميم المكسورة والمضمومة كقوله لله وها الله وم الله. (درمع التنوير)

مطلب حروف القسم

(قوله ومن حروفه) أفاد أن له حروفا أخر نحو من الله بكسر الميم وضمها صرح به القهستاني عن الرضي ح.

قلت: وفي الدماميني عن التسهيل: ومن مثلث الحرفين مع توافق الحركتين اهـ فافهم، والمراد بالحروف الأدوات لأن من الله وكذا الميم اسم مختصر من أيمن كما مر، والضمير في حروفه راجع إلى القسم أو الحلف أو إلى

اليمين بتأويل القسم وإلا فاليمين مؤنثة سماعا (قوله الواو والباء والتاء) قدم الواو لأنها أكثر استعمالا في القسم ولذا لم تقع الباء في القرآن إلا في - بالله {إن الشرك لظلم عظيم} [لقمان: ١٣]- مع احتمال تعلقها ب "لا تشرك" وقدم غيره الباء لأنها الأصل لأنها صلة أحلف وأقسم ولذا دخلت في المظهر والمضمر نحو بك لأفعلن (قوله ولام القسم) وهي المختصة بالله في الأمور العظام قهستاني: أي لا تدخل على غير اسم الجلالة وهي مكسورة، وحكي فتحها كما في حواشي شرح الآجرومية. وفي الفتح: ولا تستعمل اللام إلا في قسم متضمن معنى التعجب كقول ابن عباس: دخل آدم الجنة، فلله ما غربت الشمس حتى خرج، وقولهم لله ما يؤخر الأجل فاستعمالها قسما مجردا عنه لا يصح في اللغة إلا أن يتعارف كذلك.

وقول الهداية في المختار كما في بعض النسخ احتراز عما عن أبي حنيفة أنه إذا قال لله علي أن لا أكلم زيدا أنها ليست بيمين إلا أن ينوي لأن الصيغة للنذر، ويحتمل معنى اليمين اهـ (قوله وحرف التنبيه) المراد به ها محذوف الألف أو ثابتها مع وصل ألف الله وقطعها كما في التسهيل لابن مالك (قوله همزة الاستفهام) هي همزة بعدها ألف ولفظ الجلالة بعدها مجرور، وتسميتها بهمزة الاستفهام مجاز كذا في الدماميني على التسهيل ح. والظاهر أن الجر بهذه الأحرف لنيابتها عن أحرف القسم ط (قوله وقطع ألف الوصل) أي مع جر الاسم الشريف ح أي فالهمزة نابت عن حرف القسم وليس حرف القسم مضمرا لأن ما يضمر فيه حرف القسم تبقى همزته همزة وصل، نعم عند ابتداء الكلام تقطع الهمزة فيحتمل الوجهين.

أما عند عدم الابتداء كقولك يا زيد الله لأفعلن فإن قطعتها كان مما نحن فيه وإلا فهو من الإضمار فافهم (قوله والميم المكسورة والمضمومة) وكذا المفتوحة، فقد نقل الدماميني فيها التثليث. وفي ط لعلهم اعتبروا صورتها فعدوها من حروف القسم وإلا فقد سبق أنها من جملة اللغات في أيمن الله كمن الله (رد المحتار: ١١/ ٢٧٨-٢٨٠)

(٩) مطلب فيما لو اسقط اللام والنون من جواب القسم

لام اور نون کو جواب قسم سے حذف کرنے کا بیان۔

جملۂ قسم کے تین اجزاء ہوتے ہیں: حرف قسم، مقسم بہ اور جوابِ قسم۔

حرفِ قسم اور مقسم بہ کے متعلق درمع التنویر میں ہے کہ حروف قسم کبھی محذوف ہوتے ہیں اور اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر مقسم بہ اسم جلالہ ہے تو اسم جلالہ کی خاصیت یہ ہے کہ اس پر تینوں حرکات آئے گی، جیسے: اللهُ لأفعلن كذا، اللهِ لأفعلن، اللهَ لافعلن كذا۔

اور غیر اسم جلالہ سے حرف قسم حذف ہو تو اس پر جر نہیں آئے گا، فقط رفع یا نصب آئے گا۔ جیسے ربُّ الكعبة لأفعلن كذا، ربَّ الكعبة لأفعلن كذا، أيمن الله اور لعمر الله سے قسم ہو تو اس کو مرفوع پڑھنا لازم ہے، مذکورہ صورتوں میں اعراب کی وجوہات اور اس کی تفصیل علامہ شامیؒ نے حاشیہ میں ذکر کردی ہے۔

اس کے بعد آگے جوابِ قسم سے متعلق علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ تمرتاشی نے حرف قسم کی حذف کی مثال دیتے ہوئے الله لأفعلن كذا کہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حرف قسم کو حذف کرنا درست ہے، مگر جوابِ قسم میں سے حرف تاکید کو حذف کرنا درست نہیں ہے۔ اور علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مثال سے اشارہ کردینے کے بعد یہی بات تمرتاشی نے صراحتاً بھی ذکر فرمائی ہے کہ عربی زبان میں جوابِ قسم کلامِ مثبت میں حرف تاکید کے ساتھ ہی ہوگا، جو لام اور نون ہے، جیسے واللهِ لأفعلن كذا اس مثال میں کلام مثبت ہے، لہٰذا حرفِ تاکید لام بھی ہے اور نون بھی۔ واللهِ لقد فعلت كذا اس مثال میں حرف تاکید لام اور قد ہے۔

اور جب قسم نفی پر ہو تو حرف قسم نفی کے ساتھ ہوگا، جوابِ قسم میں حرف تاکید ہونا ضروری نہیں۔ جیسے والله لا أفعل كذا، لہٰذا اگر کوئی والله أفعل كذا اليوم کہے تو یمین نفی پر ہوگی اور 'لا' (حرفِ نفی) مضمر مانا جائے گا، گویا کہ اس نے والله لا أفعل كذا اليوم کہا ہے؛ کیوں کہ مثبت قسم میں حرف تاکید حذف نہیں ہوتے، اس لیے لامحالہ یہ نفی کی قسم ہوگی اور لا محذوف ہوگا اور ایسا اس لیے ہے کہ عربوں کے نزدیک پورے کلمہ جیسے کہ حرفِ نفی لا کو محذوف ماننا تو درست ہے، مگر ایک کلمہ کے بعض اجزاء (جیسے جواب قسم سے حرف تاکید) کو

محذوف ماننا درست نہیں ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جوابِ قسم یعنی مقسم علیہ سے حرف تاکید لام اور نون کو یا دونوں میں سے کسی ایک کو حذف کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

(۱) جوابِ قسم جو کلامِ مثبت میں ہو اور زمانۂ مستقبل کے لیے ہو؛ اس میں حرف تاکید کا حذف جائز نہیں ہے۔

(۲) علماءِ کوفیین کے نزدیک دونوں حرف تاکید میں سے کسی ایک کا حذف جائز ہے اور علماء بصریین کے نزدیک کسی ایک کا بھی حذف جائز نہیں ہے۔

(۳) اور اسی طرح حرفِ تاکید کا حذف کرنا جائز ہے، جب کہ فعل حال ہو، مثلاً ابن کثیر کی قراءت **لأُقسم بیوم القیامة** میں حرف تاکید نون کا حذف ہوا ہے۔ اسی طرح شاعر کے شعر **یمینا لابغض کل امرئ -- یزخرف قولا و لا یفعل** میں **لأبغضنّ** تھا، حرف تاکید نون کو حذف کر دیا گیا ہے۔

شعر کا ترجمہ: قسم بخدا میں ہر اس آدمی سے بغض رکھتا ہوں جو اپنے قول کو مزین کرتا ہے اور فعل کو بجا نہیں لاتا۔

آگے علامہ شامیؒ نے مقدسی کا کلام نقل فرمایا ہے کہ حرف تاکید کو حذف کرنے کے باوجود قسم منعقد ہو جائے گی اور اس کے لیے انہوں نے ظہیریہ اور ولوالجیہ کے حوالے سے اس کی تائید نقل فرمائی ہے۔ پھر اس پر علامہ رملی کا اعتراض اور اس کے بعد رملی کے اعتراض کا جواب دیکر مقدسی وغیرہ سے ذکر کردہ حکم کی تائید کی ہے۔

جوابِ قسم میں حرف تاکید کے بغیر مثبت قسم کا منعقد ہونا۔

(۱) علامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ کلامِ مثبت میں عوام کا قسم کھانا اکثر بغیر حرف تاکید (لام اور نون) کے ہوتا ہے، لہٰذا قاعدہ کے مطابق یمین علی الاثبات منعقد نہیں ہوگی، بلکہ وہ یمین علی النفی ہوگی۔ اور اس اعتبار سے حالف وہ کام نہیں کرے گا تو اس پر کفارہ بھی نہ ہوگا،

لیکن آگے علامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی بغیر حرفِ تاکید کے بھی قسم کھائے تو قسم منعقد ہو جانی چاہئے، کیوں کہ اس طرح قسم کھانے کا عرف ہو چکا ہے۔

چنانچہ ظہیریہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص حرف قسم کے مضمر ہونے کی صورت میں اسم جلالہ کی ھاء کو ساکن پڑھے یا رفع دے یا نصب دے تب بھی اس کی قسم منعقد ہو جاتی ہے، باوجودیکہ عرب تو اسم جلالہ پر جر کا تلفظ کرتے ہیں۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ انعقادِ قسم کا مدار اعراب پر نہیں ہے، بلکہ عرف پر ہے، لہٰذا جس طرح یہاں قسم منعقد ہو جاتی ہے اسی طرح اگر کوئی حرف تاکید (لام اور نون) حذف کر دے تب بھی قسم منعقد ہو جانی چاہئے۔

اسی طرح ولوالجیہ کی بات بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر حرف تاکید کے قسم کھائے تب بھی قسم منعقد ہو جانی چاہئے۔ صاحب ولوالجیہ کی بات یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کی نیت کرتے ہوئے ان الفاظ سے قسم کھائے: **سبحان الله أفعل كذا۔ لا إله إلا الله أفعل كذا** تو یہ بھی یمین ہوگی، ولوالجیہ کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حروف تاکید کے بغیر بھی قسم منعقد ہو جاتی ہے۔

ظہیریہ اور ولوالجیہ کی عبارت پر مشتمل مقدسی کا یہ کلام علامہ رملی نے نقل فرمایا ہے اور پھر اس پر رملی نے اعتراض کیا ہے، یہ کلام رد المحتار میں اس مقام پر قدرے مجمل ہے، حاشیہ بحر پر جو کچھ علامہ شامی نے نقل کیا ہے، اس سے بات زیادہ واضح سمجھ میں آتی ہے، چنانچہ مقدسی پر رملی کا اعتراض اور رملی کے اعتراض کا جواب حاشیۂ بحر سے استفادہ کرتے ہوئے ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔

(۱) علامہ رملی فرماتے ہیں کہ مقدسی نے مشائخ سے جو نقل کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حرف تاکید کے حذف کی صورت میں مثبت یمین منعقد نہ ہوگی، بلکہ قسم نفی پر ہوگی اور جب قسم نفی پر ہے اور حالف نے فعل کا ارتکاب نہیں کیا تو وہ حانث بھی نہیں ہوگا اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا اس سے مقدسی کا یہ استدلال کہ مطلقاً قسم منعقد نہیں ہوگی درست نہیں ہے۔

(۲)اور ظہیریہ اور ولوالجیہ کی عبارت مقدسی کے مدعی پر دلالت نہیں کرتی، کیوں کہ اس میں تو اعرابی تبدیلی ہے،جس کو لحن کہتے ہیں اور لحن سے معنی موضوع لہ نہیں بدلتا ہے، لہٰذا قسم منعقد ہو جائے گی اور یہاں تو حرف تاکید کے حذف کی بات ہے جو کلام مثبت میں انعقادِ یمین کے لیے شرط ہے، لہٰذا مقدسی کا اس سے استدلال بھی درست نہیں ہے۔

(۳) ظہیریہ اور ولوالجیہ کی عبارت زیر بحث مسئلہ سے متعلق نہیں ہے، زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حرف تاکید حذف ہونے کی صورت میں یمین علی الاثبات منعقد ہوگی یا یمین علی النفی ؟ فی نفسہ اس کلام کے یمین ہونے میں کوئی نزاع نہیں ہے، جب کہ مقدسی یوں ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حرف تاکید حذف ہونے کی صورت میں یمین منعقد ہی نہ ہوگی۔

(۴) نیز اس صورت میں بھی جب کہ حرف تاکید نہ ہو تو یمین علی الاثبات نہ ہونے اور یمین علی النفی ہونے پر ائمہ متقدمین سے حکم منقول ہے تو اس کی اتباع واجب ہے اور اس کے خلاف ورزی کرتے ہوئے عدم انعقادِ یمین کا قول اختیار کرنا درست نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ رملی نے مقدسی پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ محل نظر ہے اور رملی کو جواب دیتے ہوئے مقدسی کی تائید میں فرماتے ہیں کہ لحن مطلقاً خطا کو کہتے ہیں، جیسا کہ قاموس میں ہے اور مصباح میں ہے: **اللحن الخطاء في العربية** پس جس طرح تغیر اعراب لحن ہے اور انعقادِ یمین میں مانع نہیں ہے، اسی طرح حرفِ تاکید کا ذکر نہ کرنا بھی لحن ہے اور انعقادِ یمین میں مانع نہ ہوگا۔

(۵) رملی نے جو یہ کہا کہ ولوالجیہ کا قول **سبحان الله أفعل** سے مدعی ثابت نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں یمین کے انعقاد اور عدم انعقاد سے بحث ہی نہیں ہے بلکہ یمین علی الاثبات یا یمین علی النفی کی بحث ہے، یہ بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ صاحب ولوالجیہ فعل مضارع کا صیغہ لائے ہیں جو بغیر لام اور نون کے ہے اور نیت کے ساتھ اس سے یمین علی الاثبات کو درست قرار دیا ہے، اور بدون نیت اس کے مطلقاً یمین ہونے کی نفی کی ہے اور اگر

رملی کی بات (کہ یہ یمین علی النفی ہے) درست ہوتی تو صاحب ولوالجیہ یہ عبارت لاتے **أنه مع النية يمين على عدم الفعل كما لا يخفى**۔[١] مگر یہ عبارت نہیں لائے اس کا مطلب صاف ہے کہ اس عبارت سے یمین علی الاثبات ہوگی تو مقدسی کا اس عبارت سے اپنے مدعی کو ثابت کرنا درست ہے۔

اور نیت کی شرط اس لئے ہے کہ بغیر لام اور نون کے یمین کا عرف نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی یمین کی نیت کے ساتھ **سبحان الله أفعل** کہتا ہے، تو یمین علی الاثبات منعقد ہو جائے گی۔

مقدسی کے کلام کا مطلب

مقدسی کے کلام کے دو جزء ہیں، **على هذا أكثر ما يقع من العوام لا يكون يمينًا لعدم اللام و النون فلا كفارة عليهم فيها** اس کلام کا مطلب وہی ہے جو علامہ رملی مشائخ کے حوالے سے کہنا چاہتے ہیں کہ یہ یمین علی الاثبات نہیں ؛ بلکہ یمین علی النفی ہے، اس لیے یمین کے بعد اس فعل کو ترک کرنے سے کفارہ لازم نہ ہوگا ؛ کیوں کہ یہ یمین علی النفی والترک ہے، البتہ اس کے بعد مقدسی نے مستقلا اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ **لكن ينبغي أن تلزم منهم لتعارفهم الحلف بذالک**: اس سے وہ عرف کے تقاضے کے مطابق حرف تاکید کے بغیر بھی یمین علی الاثبات منعقد ہونے کو راجح قرار دینا چاہتے ہیں، پس اصل مسئلہ یمین کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کا نہیں ہے، بلکہ حرفِ تاکید کے بغیر بھی یمین علی الاثبات منعقد ماننے کا ہے۔ چنانچہ مقدسی کی اس بحث کے متعلق علامہ حلبی مداری فرماتے ہیں کہ مقدسی کی بحث عمدہ ہے اور بعض حضرات نے جو اعتراض کیا ہے کہ (بغیر حرف تاکید

---

[١] یا یوں کہتے کہ بدون حرفِ تاکید اور بدون نیت یمین علی النفی ہوگی اور مع النیۃ یمین علی الاثبات ہوگی۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے بدونِ نیت مطلق یمین کی نفی کر دی ہے، جیسا کہ مقدسی کہنا چاہتے ہیں۔

کے قسم کا انعقاد یہ سلف سے منقول کے خلاف ہے) اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مذہب جو منقول ہے کہ بغیر حرف تاکید کے یمین علی النفی ہوگی وہ صدرالاسلام کے عرف کے مطابق تھا، جب لغت متغیر نہیں ہوئی تھی، اب لغت متغیر ہو چکی ہے اب تو اہل عرب بھی یمین علی الاثبات کے لیے حرف تاکید لام اور نون کو نہیں لاتے ہیں۔لہٰذا اب بغیر لام اور نون کے یمین علی الاثبات منعقد ہو جائے گی اور اہل عرب یمین علی الاثبات اور یمین علی النفی میں فرق فقط 'لا' سے کرتے ہیں، اگر حرف 'لا' موجود ہے تو یمین علی النفی ہوگی اور 'لا' کی عدم موجودگی میں یمین علی الاثبات ہوگی۔

اور ایمان وغیرہ کے ابواب میں اہل عرب کی اصطلاح عجمیوں کی طرح ہے، یعنی ہر لغت میں عرف کے مطابق جو کلام جس طرح کی یمین کے لیے رائج ہو اسی طرح یمین منعقد سمجھی جائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مقدسی کی تائید علامہ قاسم وغیرہ کی بات سے بھی ہوتی ہے: وہ فرماتے ہیں کہ (۱) ہر عاقد حالف اور واقف کے کلام کو اس کے عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا، خواہ عرف کلامِ عرب کے موافق ہو کہ نہ ہو۔

علامہ قاسمؒ کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ اب بغیر حرف تاکید (لام اور نون کے) قسم کا عرف ہو چکا ہے، تو اب بغیر حرف تاکید کے بھی قسم منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ یہ عرف کے مطابق ہے اور اس کی تائید اس کلام سے بھی ہوتی ہے جو آگے فتح القدیر کے حوالے سے آ رہا ہے۔

(۲) عرف کے معتبر ہونے کی اور ایک مثال ذکر فرماتے ہیں کہ اہل عرب کے یہاں **بلی** اور **نعم** کے جواب میں فرق ہے، 'بلیٰ' نفی کے بعد ایجاب کے لیے آتا ہے، اور نعم مطلقاً تصدیق کے لیے آتا ہے، مثلاً اگر کوئی کہے **ما قام زید**، اگر اس کا جواب بلیٰ سے دے تو معنی ہوگا **قد قام** (زید کھڑا ہے) اور اگر اسی مثال کا جواب نعم سے دے تو مطلب ہوگا **ما قام زید**

(زید نہیں کھڑا ہے) حالانکہ ان دونون لفظوں کے بارے میں شرحِ منار میں تحقیق کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ احکام شرعیہ میں اعتبار عرف کا ہے حتی کہ اوپر والی مثال میں جہاں بلیٰ نفی کے بعد ایجاب کے لیے اور نعم تصدیق کے لیے آیا تھا، اگر عرف اس کے خلاف ہو جائے (یعنی بلی تصدیق کے لیے اور نعم نفی کے بعد ایجاب کے لیے استعمال ہونے لگے)تو اسکا اعتبار کیا جائے گا اور یہی بات تلویح میں بھی مذکور ہے۔

(۳) صاحب محیط کا قول **والحلف بالعربية أن يقول فی الاثبات والله لافعلن** کہ کلام مثبت میں یمین بغیر حرف تا کید کے نہیں ہوتی، یہ اہل عرب کےقواعد اور ان کے اس عرف کا بیان ہے جولحن سے خالی ہوتا ہے۔اور آج اکثر لوگ کلام میں قواعدِ عربیہ کا لحاظ نہیں کرتے، سوائے چند لوگوں کے تو عوام کا قواعد عربیہ کے خلاف کلام گویا ان کی اصطلاحی لغت ہے، جیسے کہ عجمی لوگوں کی بات چیت ان کی اصطلاحی لغات ہے، اوراس میں قواعد عربیہ کا انطباق ضروری نہیں ہے، لہٰذا عوام پر انکی اپنی لغت کے علاوہ دوسری لغت عربیہ کےقواعدکی رعایت ضروری نہیں ہوگی، ہاں اگر وہ اعراب کی صحت کا التزام کرنے لگیں تو پھران پرقواعد عربیہ کی رعایت لازم ہوگی۔

ایسے عوام کبھی لغوی اور قواعد کے مطابق معنی کا قصد کریں تو دیانتاً ان کی تصدیق کرتے ہوئےقواعد عرب کےمطابق احکام جاری کریں گے۔

اسی وجہ سے شیخ سائحانی فرماتے ہیں کہ ہماری یمین کا انعقاد تاکید پر موقوف نہیں ہے کہ حرف تاکید ہوتو ہی یمین منعقد ہوگی، بلکہ حرفِ تاکید کے بغیر بھی یمین منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ اب ہم نے جدید وضع بنائی ہے اور ایک جدید اصطلاح قائم کی ہے اور عرفاً اسی کو اختیار کرلیا ہے، لہٰذا ہمارے ساتھ ہماری عقلوں اور نیتوں کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، جیسا کہ متأخرین فقہاء نے **عليّ الطلاق** کے الفاظ سے بھی وقوع طلاق کا فیصلہ کیا ہے، لہٰذا جس طرح کا عرف ہو جائے اس طرح کا معاملہ کیا جائے گا اور جو شخص اپنے زمانہ کے عرف سے

واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قواعد عرب کے خلاف ہونے کے باوجود عرف کا اعتبار کرنے کی ایک مثال وہ بھی ہے جو علماء نے بیان کی ہے، کہ طلاقِ معلق میں جوابِ شرط سے رابطہ کا فاء ساقط کردے تو کلام منجز ہوجائے گا اور معلق نہیں رہے گا، یعنی فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، مثلاً کسی نے کہا إن دخلت الدار أنت طالق توفوراً طلاق واقع ہوجائے گی اور دخول دار پر معلق نہیں ہوگی؛ کیوں کہ أنت طالق پر فاء نہ ہونے سے یہ شرط کی جزاء نہیں بلکہ مستقل طلاق تنجیزی ہے اور یہ اس لیے کہ قواعد عربیہ کے مطابق جواب شرط کی جزاء نہیں بلکہ مستقل طلاق تنجیزی ہے کیوں کہ قواعد عربیہ کے مطابق جواب شرط پر فاء کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر فاء نہیں ہے لہٰذا یہ کلام منجز ہوگا اور فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، مگر چوں کہ عرف میں اکثر عوام جوابِ شرط پر فاء نہیں لاتے بلکہ بغیر فاء کے ہی جواب شرط لاتے ہیں، اور اس کا عرف ہو چکا ہے، لہٰذا إن دخلت الدار أنت طالق کلامِ معلق ہی سمجھا جائے گا اور طلاق معلق ہوگی جیسا کہ ہم نے مقدسی کے حوالے سے باب التعلیق میں بیان کردیا ہے، اور وہاں پر اور بھی بہت سی باتیں ذکر کی ہیں، **فراجعه والله سبحانه اعلم**

(وقد تضمر) حروفه إيجازا فيختص اسم الله بالحركات الثلاث وغيره بغير الجر والتزم رفع ايمن ولعمر الله (كقوله الله) بنصبه بنزع الخافض، وجره الكوفيون مسكين (لأفعلن كذا) أفاد أن إضمار حرف التأكيد في المقسم عليه لا يجوز ثم صرح به بقوله (الحلف) بالعربية (في الإثبات لا يكون إلا بحرف التأكيد وهو اللام والنون كقوله والله لأفعلن كذا) والله لقد فعلت كذا مقرونا بكلمة التوكيد وفي النفي بحرف النفي، حتى لو قال والله أفعل كذا اليوم كانت يمينه على النفي وتكون لا مضمرة كأنه قال لا أفعل كذا لامتناع حذف حرف التوكيد في الإثبات لإضمار العرب في الكلام الكلمة لا بعض الكلمة من البحر عن المحيط. (درمع التنوير)

مطلب فيما لو أسقط اللام والنون من جواب القسم

(قوله إن إضمار حرف التأكيد) الإضافة في " حرف " للجنس لأن المراد

اللام والنون فإن حذفهما في جواب القسم المستقبل المثبت لا يجوز، نعم حذف أحدهما جائز عند الكوفيين لا عند البصريين، وكذا يجوز إن كان الفعل حالا كقراءة ابن كثير - لأقسم بيوم القيامة - وقول الشاعر:

يمينا لأبغض كل امرئ... يزخرف قولا ولا يفعل

(قوله الحلف بالعربية) على هذا أكثر ما يقع من العوام لا يكون يمينا لعدم اللام والنون فلا كفارة عليهم فيها ، مقدسي، يعني لا يكون يمينا على الإثبات، وقوله فلا كفارة عليهم فيها: أي إذا تركوا ذلك الشيء. ثم قال المقدسي: لكن ينبغي أن تلزمهم لتعارفهم الحلف بذلك، ويؤيده ما نقلناه عن الظهيرية أنه لو سكن الهاء أو رفع أو نصب في بالله يكون يمينا مع أن العرب ما نطقت بغير الجر فليتأمل، وينبغي أن يكون يمينا وإن خلا من اللام والنون، ويدل عليه قوله في الولوالجية: سبحان الله أفعل لا إله إلا الله أفعل كذا ليس بيمين إلا أن ينويه اهـ واعترضه الخير الرملي بأن ما نقله لا يدل لمدعاه، أما الأول فلأنه تغيير إعرابي لا يمنع المعنى الموضوع فلا يضر التسكين والرفع والنصب، لما تقرر أن اللحن لا يمنع الانعقاد، وأما الثاني فلأنه ليس من المتنازع فيه، إذ المتنازع فيه الإثبات والنفي لا أنه يمين والنقل يجب اتباعه. اهـ.

قلت: وفيه نظر، أما أولا فلأن اللحن الخطأ كما في القاموس. وفي المصباح: اللحن الخطأ في العربية، وأما ثانيا فلأن قول الولوالجية سبحان الله أفعل عين المتنازع فيه لا غيره فإنه أتى بالفعل المضارع مجردا من اللام والنون وجعله يمينا مع النية، ولو كان على النفي لوجب أن يقال إنه مع النية يمين على عدم الفعل كما لا يخفى، وإنما اشترط النية لكونه غير متعارف كما مر. وقال ح: وبحث المقدسي وجيه. وقول بعض الناس إنه يصادم المنقول يجاب عنه بأن المنقول في المذهب كان على عرف صدر الإسلام قبل أن تتغير اللغة، وأما الآن فلا يأتون باللام والنون في مثبت القسم أصلا ويفرقون بين الإثبات والنفي بوجود لا وعدمها، وما اصطلاحهم على هذا إلا كاصطلاح لغة الفرس ونحوها في الأيمان لمن تدبر. اهـ.

قلت: ويؤيده ما ذكره العلامة قاسم وغيره من أنه يحمل كلام كل عاقد و حالف وواقف على عرفه وعادته سواء وافق كلام العرب أم لا، ويأتي نحوه عن الفتح في أول الفصل الآتي. وقد فرق أهل العربية بين بلى ونعم في الجواب بأن بلى لإيجاب ما بعد النفي ونعم للتصديق، فإذا قيل: ما قام زيد؟ فإن قلت بلى كان معناه

قد قام، وإن قلت نعم كان معناه ما قام. ونقل في شرح المنار عن التحقيق أن المعتبر في أحكام الشرع العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر اهـ ومثله في التلويح. وقول المحيط هنا والحلف بالعربية أن يقول في الإثبات والله لأفعلن إلخ بيان للحكم على قواعد العربية وعرف العرب وعادتهم الخالية عن اللحن، وكلام الناس اليوم خارج عن قواعد العربية سوى النادر، فهو لغة اصطلاحية لهم كباقي اللغات الأعجمية، فلا يعاملون بغير لغتهم وقصدهم إلا من التزم منهم الإعراب أو قصد المعنى اللغوي، فينبغي أن يدين. وعن هذا قال شيخ مشايخنا السائحاني: إن أيماننا الآن لا تتوقف على تأكيد، فقد وضعناها وضعا جديدا واصطلحنا عليها وتعارفناها، فيجب معاملتنا على قدر عقولنا ونياتنا كما أوقع المتأخرون الطلاق بعلي الطلاق، ومن لم يدر بعرف أهل زمانه فهو جاهل. اهـ.

قلت: ونظير هذا ما قالوه من أنه لو أسقط الفاء الرابطة لجواب الشرط فهو تنجيز لا تعليق، حتى لو قال إن دخلت الدار أنت طالق تطلق في الحال وهذا مبني على قواعد العربية أيضا، وهو خلاف المتعارف الآن فينبغي بناؤه على العرف كما قدمناه عن المقدسي في باب التعليق، وقدمنا هناك ما يناسب ذكره هنا فراجعه، والله سبحانه أعلم. (رد المحتار: ۱۱/۲۸۳-۲۸۶)

(۱۰) مطلب كفارة اليمين

یمین کا کفارہ

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ قسم کا کفارہ تین چیزیں ہیں:

(۱) غلام آزاد کرنا

(۲) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا

(۳) دس مسکینوں کو درمیانی درجہ کے لوگوں کے مناسب لباس دینا۔

اس مقام پر مذکور علامہ حصکفیؒ کے الفاظ 'کفارتہ' کی وضاحت میں دو باتیں علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) کفارتہ میں مذکر کی ضمیر لائے، باوجودیکہ یمین تو مؤنث سماعی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یمین حلف یا قسم کے معنی میں ہے جو مذکر ہے اس لیے مذکر کی ضمیر لائے ہیں۔

(۲) اصل یہ ہے کہ حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے، جیسے کہ حدزنا، میں حد کی نسبت زنا کی طرف ہے جوحد کا سبب ہے، اسی طرح حدشرب خمر، حدسرقہ وغیرہ مثالیں۔

البتہ یمین ہمارے یہاں کفارہ کا سبب نہیں ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے، ہمارے یہاں کفارہ کا سبب حنث ہے، اس سے معلوم ہوا کفارۃ الیمین میں جو اضافت ہے وہ عام قاعدہ کے مطابق نہیں ہے، اور ایسا کرنا جائز ہے اور شرعاً ثابت بھی ہے جیسے کہ کفارۂ احرام اور صدقۂ فطر میں حکم کی اضافت شرط کی طرف ہے، حالانکہ کفارہ کا سبب تو جنایت ہوتی ہے، پھر بھی ایسا کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح صدقۂ فطر وغیرہ میں۔ اور یمین کفارہ کی شرط ہے، اس کا سبب نہیں۔ یہ بات دلائل کے ساتھ فتح القدیر میں مذکور ہے۔

(وكفارته) هذه إضافة للشرط لأن السبب عندنا الحنث (تحرير رقبة أو إطعام عشرة مساكين) كما مر في الظهار (أو كسوتهم بما) يصلح للأوساط وينتفع به فوق ثلاثة أشهر، (درمع التنوير)

مطلب كفارة اليمين

(قوله وكفارته) أي اليمين بمعنى الحلف أو القسم، فلا يرد أنها مؤنث سماعا نهر (قوله هذه إضافة للشرط) لما كان الأصل في إضافة الأحكام إضافة الحكم إلى سببه كحد الزنا أو الشرب أو السرقة، واليمين ليس سببا عندنا للكفارة خلافا للشافعي - رحمه الله تعالى - بل السبب عندنا هو الحنث كما يأتي بين أن ذلك خارج عن الأصل وأنه من الإضافة إلى الشرط مجازا، وهي جائزة وثابتة في الشرع كما في كفارة الإحرام وصدقة الفطر، وكون اليمين شرطا لا سببا مبين بأدلته في الفتح وغيره. (رد المحتار: ۲۸۸/۱۱)

(۱۱) مطلب استعملوا لفظ (ينبغي) بمعنى يجب

فقہاء 'ینبغی' کا لفظ 'یجب' کے معنی بھی استعمال کرتے ہیں۔

نوٹ (۱) یمین کا حکم یہ ہے کہ اگر معصیت کی یمین ہے تو اس کو توڑنا واجب ہے یعنی

حانث ہوکر کفارہ ادا کردے، اس صورت میں چوں کہ باعتبار شرع حنث اولی ہے، اس لیے حنث کا گناہ نہ ہوگا۔

(۲) جن صورتوں میں 'بر' اولی ہو، ان صورتوں میں قسم پورا نہ کرتے ہوئے حنث کو اختیار کرے گا تو کفارہ آئے گا، مگر گناہ نہ ہوگا۔

(۳) جن صورتوں میں بار ہونا (قسم پورا کرنا) واجب ہو ان صورتوں میں اگر قسم توڑ کر حانث ہوتا ہے تو کفارہ کے علاوہ حنث کا گناہ بھی ہوگا۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی شخص نے معصیت کی قسم کھائی مثلا **و اللہ لا أکلم مع أبی** یا **و اللہ أقتل فلانًا** اور قسم کو الیوم کہہ کر موقت بھی کر دیا تو حالف پر واجب ہے کہ وہ قسم توڑ دے اور کفارہ ادا کرے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ محلوف علیہ کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) محلوف علیہ فعل ہوگا (۲) معلوف علیہ ترک فعل ہوگا، پھر ہر ایک کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) امر محلوف علیہ معصیت ہو (۲) امر واجب ہو (۳) امر محلوف علیہ کا اتیان، عدم اتیان سے اولی ہو (۴) امر محلوف علیہ کا عدم اتیان اتیان سے اولی ہو (۵) امر محلوف علیہ کا اتیان اور عدم اتیان دونوں برابر ہوں؛ یہ مجموعی طور پر دس قسمیں ہوگی۔

(۱) محلوف علیہ معصیت ہو؛ فعل کی مثال **و اللہ أقتل فلاناً**۔

(۲) " ؛ ترک کی مثال: **و اللہ لا أکلم مع أبی**

ان دونوں صورتوں میں تو حالف پر لازم ہے کہ وہ قسم توڑ دے اور کفارہ ادا کرے ؛ کیوں کہ معصیت میں مبتلاء ہونے سے بہتر ہے کہ وہ کفارہ ادا کردے۔

(۳) محلوف علیہ فعل واجب ہو؛ فعل کی مثال **و اللہ لأصلین الظهر الیوم**۔

اس صورت میں حالف پر اپنی قسم کا پورا کرنا فرض ہوگا۔

(۴) محلوف علیہ فعل واجب الترک ہو: مثال **و اللہ لا أشرب الخمر**

اس میں محلوف علیہ کا ترک واجب ہے، اور حالف پر لازم ہے کہ وہ شراب نہ پی کر

اپنی قسم پوری کرے۔

(۵) محلوف علیہ کا اتیان عدمِ اتیان سے اولی ہو؛ **فعل کی مثال و اللہ لأصلین الضحی الیوم**؛ اس صورت میں حالف پر چاشت پڑھنا واجب ہے، یعنی قسم میں بار ہونا ضروری ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ بار ہونا اولی ہے، پوری بحث فتح میں ہے۔

(۶) محلوف علیہ کا اتیان عدمِ اتیان سے اولی ہو؛ ترک کی مثال **و اللہ لا آکل البصل** اس قسم کا حکم حسب سابق ہوگا۔ یعنی قسم کا پورا کرنا واجب ہے، اور ایک قول کے مطابق اولی ہے۔

(۷) امر محلوف علیہ کا عدم اتیان اتیان سے اولی ہو؛ **فعل کی مثال: و اللہ لآکلن البصل الیوم** تو حنث اولی ہے۔

(۸) ترک کی مثال: **و اللہ لا یطأ زوجته شهرا** تو اس قسم کو پورا نہ کرنا اولی ہے یعنی حانث ہو جائے اور کفارہ ادا کرے۔

(۹) محلوف علیہ کو کرنا نہ کرنا دونوں برابر ہو؛ **فعل کی مثال و اللہ لیأکل هذا الخبز**۔

(۱۰) ترک کی مثال **و اللہ لا یأکل الخبز** ان دونوں قسموں کو پورا کرنا اولی ہے۔

یہ کل دس صورتیں ہوئی اور ان کا اجمالی حکم در مع التنویر میں ذکر کرنے کے بعد اخیر میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ آیتِ کریمہ **و احفظوا أیمانکم** کا تقاضہ یہ ہے کہ اخیری دو صورتوں میں یمین کو پورا کرنا واجب ہو۔

علامہ حصکفیؒ کی طرف سے آخری دو صورتوں کے بارے میں ذکر کردہ اس حکم سے اخذ کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ آیتِ کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے اخیری دو صورتوں (۹ اور ۱۰) میں قسم پورا کرنے کو بجائے اولی کہنے کے واجب کہنا زیادہ بہتر اور مدلل بات ہے، اور یہی حکم قسم ثالث یعنی پانچویں اور چھٹی صورت میں ہونا چاہئے یعنی امر محلوف علیہ کا اتیان اولی ہو تو حلف پورا کر کے بار ہونا واجب ہوگا۔

(۲) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قسم ثالث (پانچویں اور چھٹی صورت) اور قسم خامس (نووی اور دسویں) صورت کے متعلق آیت کے اعتبار سے وجوبِ برحکم ہونا چاہئے، مگر فقہاء نے اولی کا لفظ ذکر کیا ہے، اس لیے ممکن ہے کہ فقہاء کی مراد لفظ اولی سے وجوب کی ہو۔

(۳) اور ہدایہ، کنز وغیرہ کی عبارات دیکھیں تو بخوبی سمجھ میں آتا ہے کہ ان مسائل میں لفظ اولی سے فقہاء کی مراد وجوب ہی ہوگی، چنانچہ ہدایہ میں حلف علی المعصیۃ کا حکم بیان کرتے ہوئے مذکور ہے کہ **ینبغی أن یحنث**، اس مسئلے میں حنث واجب ہے، اور دوسری کتابوں میں مصرح بھی ہے، پس جس طرح صاحبِ ہدایہ نے **ینبغی** سے وجوب مراد لیا ہے، حالاں کہ اس کا غالب استعمال وجوب میں نہیں ہوتا، اسی طرح قسم ثالث اور خامس میں بھی اولی سے وجوب مراد ہوگا اور لوگوں کے استعمال میں بھی لفظ اولی وجوب کے لیے بولا جاتا ہے، کما تقول: **الأولی بالمسلم أن یصلی**۔

اس بحث میں چوں کہ یہ بات آتی ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے لفظ ینبغی وجوب کے لیے استعمال کیا ہے، اسی کو واضح کرنے کے لیے علامہ شامیؒ نے یہاں مطلب کا عنوان قائم فرمایا ہے۔

وحاصله أن المحلوف عليه إما فعل أو ترك، وكل منهما إما معصية وهي مسألة المتن، أو واجب كحلفه ليصلين الظهر اليوم وبره فرض، أو هو أولى من غيره أو غيره أولى منه كحلفه على ترك وطء زوجته شهرا ونحوه وحنثه أولى، أو مستويان كحلفه لا يأكل هذا الخبز مثلا وبره أولى، وآية - {واحفظوا أيمانكم} [المائدة:٨٩] - تفيد وجوبه فتح، فهي عشرة. (درمع التنوير)

مطلب استعملوا لفظ ينبغي بمعنى يجب

(قوله تفيد وجوبه) هو بحث وجيه، ويجري أيضا في القسم الثالث، ولا يبعد أن يكون الوجوب هو المراد من قولهم أولى وعبر في المجمع بقوله ترجح البر. ويقر به قول الهداية والكنز وغيرهما ومن حلف على معصية ينبغي أن يحنث فإن الحنث واجب كما علمت، فأرادوا بلفظ ينبغي الوجوب مع أن الغالب استعماله في غيره فكذا هذا، كما تقول الأولى بالمسلم أن يصلي (رد المحتار: ١١/٢٩٩)

(۱۲) مطلب فی تحریم الحلال

حلال کو حرام کرنا۔

درمع التنویر میں اس مقام پر دو مسئلے مذکور ہیں:

(۱) اگر کسی آدمی نے اپنے اوپر کسی چیز کو حرام قرار دیا، چاہے وہ چیز پہلے سے حرام ہو یا غیر کی مملوک چیز ہو؛ مثلا یوں کہا کہ **الخمر أو مال فلان علی حرام** تو یہ یمین ہوگی؛ الا یہ کہ اس کی نیت اس کلام سے اخبار کی ہو تو یہ یمین نہ ہوگی۔ اور یمین بننے کی صورت میں پھر وہ شخص اس چیز کو کھائے یا اپنے استعمال میں صرف کرے تو حانث ہوگا اور کفارہ دینا ہوگا؛ کیوں کہ تحریمِ حلال یمین کا حکم رکھتا ہے اور اگر وہ چیز کسی کو صدقہ یا ہبہ کر دے تو حانث نہ ہوگا۔

(۲) اور اگر کسی نے کوئی چیز اپنے اوپر تعلیق کرتے ہوئے حرام قرار دی مثلا یوں کہا کہ **إن أکلت هذا الطعام فهو علی حرام** تو یہ یمین نہ ہوگی اور یہ شخص وہ کھانا کھائے گا تو اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔ اس مسئلے پر مصنف علامہ تمرتاشی کو اشکال ہے۔

اس مطلب میں اولاً علامہ شامیؒ نے حصکفی کے الفاظ سے بحث فرمائی ہے کہ مسئلہ بیان کرنے میں حصکفی کی تعبیر درست نہیں، اس تعبیر کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے دوسری تعبیر علامہ حلبی مداریؒ نے بیان کی ہے، شامیؒ اس پر بھی اعتراض کرتے ہوئے ناقص قرار دیتے ہیں اور اپنی طرف سے مناسب تعبیر اور صیغہ بیان کرتے ہیں۔

بحث کو سمجھنے کے لیے تمہیدی طور پر تین باتیں جان لینی چاہئے۔

(۱) اگر حالف نے حلال چیز کو تنجیزی طور پر حرام کیا تو شرعاً یہ تحریمِ حلال ہے اس لیے یمین سمجھی جائے گی جیسے: **هذا الطعام عليّ حرام**۔

(۲) محلوف علیہ یعنی جس چیز کو اپنے اوپر حرام کرنا ہے اسی کے کرنے پر حرمت کو معلق کیا ہے تو یہ یمین منعقد نہ ہوگی جیسے: **ان اکلت هذا الطعام فهو علی حرام**۔

(۳) محلوف علیہ یعنی جس چیز کو اپنے اوپر حرام کرنا ہے، اس کی حرمت کو اس کے علاوہ فعل کرنے پر معلق کرے تو یمین منعقد ہوگی جیسے: **إن کلمت زیدا فھذا الطعام علی حرام**۔

اس تمہید کے بعد ہم مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ کی عبارت **و من حرم** پر علامہ حصکفیؒ نے **علی نفسہ** کی قید کا اضافہ صاحبِ بحر کی متابعت میں کیا ہے، صاحب بحر کی عبارت یہ ہے:

وقید بکونہ حرمہ علی نفسہ لأنہ لو جعل حرمتہ معلقۃ علی فعلہ لا تلزمہ الکفارۃ لما فی الخلاصۃ لو قال إن أکلت ھذا الطعام فھو علی حرام فأکلہ لا حنث علیہ۔۔اھ کلام البحر

صاحبِ بحر کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی ذات پر کوئی چیز حرام کی تو یمین منعقد ہو جائے گی اور اپنے فعل پر حرمت کو معلق کیا تو یمین منعقد نہیں ہوگی، اس کی دلیل صاحب خلاصہ کا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی کہے **إن أکلت ھذا الطعام فھو علیّ حرام** پھر چیز کھا لے تو حانث نہ ہوگا۔

حصکفی اور بحر کی اس تعبیر پر اعتراض کرتے ہوئے حلبی مداری فرماتے ہیں کہ حرم علی نفسہ سے درست یمین بیان کرنے کے بعد اس کے مقابل نا درست یمین ذکر کرنے کے لیے **فإنہ لو قال إن أکلت ھذا الطعام**.... الخ کی عبارت درست نہیں ہے، کیوں کہ دونوں میں ہی حالف ایک چیز اپنے اوپر حرام کرتا ہے، اتنا فرق ہے کہ دوسری صورت میں حرمت معلق ہے۔ درست یمین اور نا درست یمین کا فرق بیان کرنے کے لیے صحیح تعبیر یہ ہوتی: **قید بتنجیز الحرمۃ لأنہ لو علقھا**.... الخ یعنی درست یمین مقید ہے حرمت تنجیزی سے، پس اگر حرمت کو معلق کیا ہوتا تو یمین منعقد نہ ہوتی۔

لیکن علامہ شامیؒ کو حلبی مداری کی اس تعبیر سے بھی اتفاق نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حلبی مداری کی تعبیر (کہ حرمتِ تنجیزی میں یمین منعقد ہوگی اور حرمت کو معلق کرنے سے یمین

منعقد نہ ہوگی) پر ایک مثال سے اعتراض وارد ہوتا ہے، مثال یہ ہے **إن کلمت زیدا فهذا الطعام علی حرام**، اس مثال میں حالف نے اپنے فعل پر حرمت کی تعلیق کی ہے، اس کے باوجود قسم منعقد ہو جاتی ہے، حالانکہ پیچھے ذکر کردہ قاعدہ کے مطابق تو قسم منعقد نہیں ہونی چاہئے تھی؛ لہٰذا حلبی مداری وغیرہ کی تعبیر پر ایسی مثالوں سے اعتراض ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس لیے بہتر ہے کہ یوں کہے: اگر حرمت کو اپنے اوپر منجز کر دیا تو یہ یمین ہوگی اور حرمت کو محلوف علیہ فعل کرنے پر ہی معلق کیا ہو تو یمین منعقد نہ ہوگی۔ پس اس تعبیر سے یہ مثال خارج ہو جائے گی، کیوں کہ اس مثال میں حرمت کی اپنے فعل پر تعلیق تو ہے، مگر جس فعل پر تعلیق ہے (یعنی کلام مع زید) وہ محلوف علیہ نہیں ہے، محلوف علیہ تو طعام کی حرمت ہے، پس اصل مسئلہ یہ ہوا کہ محلوف علیہ یعنی حرمتِ طعام کے کرنے (کھانے) پر ہی تعلیق کرے تو یمین منعقد نہ ہوگی۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ صاحب بحر کے الفاظ **لأنه لو جعل حرمتة معلقه علی فعله** میں صاحب بحر کی مراد فعل نفسہ نہ ہو بلکہ فعل محلوف علیہ ہو اگر ایسا ہے تو صاحب بحر کی بات درست ہوگی۔

علامہ تمرتاشیؒ کو اس صورت پر اشکال ہے، جس میں حالف اپنے کسی کام پر تعلیقی طور پر یمین منعقد کرے تو یمین منعقد نہیں ہوتی جیسے کہ **إن أكلت هذا الطعام فهو علی حرام** علامہ تمرتاشی کے بقول اس صورت میں بھی یمین منعقد ہو جانی چاہئے، وہ دلیل میں یہ قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ جو حکم کسی شرط پر معلق ہوتا ہے وہ حکم شرط پائے جانے کے وقت منجز حکم کی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ مذکورہ مثال **إن اكلت هذا الطعام فهو علی حرام** میں شرط یعنی اکل پائے جانے کے وقت معلق حکم یعنی حرمتِ طعام کی حیثیت منجز حکم کی طرح ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ شرط پائے جانے کے وقت حالف تنجیزی طور پر حکم کا انشاء کر رہا ہے اور **هذا الطعام علی حرام** کہہ رہا ہے، اور کوئی شخص جب حقیقۃً اپنے اوپر حرمت کو منجز کرتا تو یہ یمین

ہوتی ہے تو تعلیق کی صورت میں بھی چوں کہ وقوع شرط کے وقت حکم یعنی حرمت کی حیثیت منجز ہونے کی ہے، اس لیے تعلیق والی صورت میں بھی یمین منعقد ہو جانی چاہئے۔ (تمرتاشی کا اشکال پورا ہوا)

علامہ شامیؒ اسکا جواب دیتے ہیں کہ کلام منجز اور معلق کے درمیان فرق ہے، کلام تنجیزی میں اپنے آپ پر موجود کھانا حرام کرنا ہوتا ہے، جب کھانا موجود ہے تو یمین بھی منعقد ہو جائے گی۔

اور تعلیق میں کھانا کھانے کے بعد تحریم پائی جاتی ہے، کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ جزاء کا وقوع شرط کے بعد ہی ہوتا ہے، لہٰذا جب جزاء کا وقوع ہوتا ہے، اس وقت کھانا موجود نہیں رہتا ہے تو یہ معدوم کی یمین ہے، جو درست نہیں ہے۔ شامی نے یہ بات حلبی مداری کے حوالے سے نقل کی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب فتح القدیر خلاصہ کے حوالے سے سابقہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ منتقی میں ایسا مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ **کل طعام آکله فی منزلک فهو علی حرام**، یعنی حالف فعل محلوف علیہ یعنی کھانے ہی کو تعلیقی طور پر حرام کرتا ہے، تو سابقہ قاعدے اور قیاس کے مطابق تو حانث نہیں ہوگا اور حانث نہ ہونا ہی ابن سماعہ نے ابو یوسف سے روایت کیا ہے؛ لیکن استحسانی حکم یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ لوگ **کل طعام آکله فی منزلک فهو علی حرام** سے تنجیزی طور پر یہ مراد لیتے ہیں کہ تیرے گھر میں کھانا میرے لیے حرام ہے۔

اور اس استحسانی حکم کے مطابق سابقہ مثال **إن اکلت هذا الطعام فهو علی حرام** میں بھی یمین منعقد ہو جائے گی، اور کھانا کھانے سے حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ اس سے لوگ عرف میں تعلیق مراد نہیں لیتے؛ بلکہ تنجیزی کلام سمجھا جاتا ہے کہ یہ کھانا مجھ پر حرام ہے، لہٰذا یمین منعقد ہو جائے گی اور اسی طرح حیل میں مذکور اس مثال میں **إن أکلت طعاماً**

عندک أبدا فهو عليّ حرام فأكله لم يحنث میں چونکہ فعل محلوف علیہ پر ہی تعلیق ہے تو قیاس کے مطابق تو حانث نہیں ہونا چاہئے ،مگر استحسانا حانث ہو جائے گا، کیوں کہ عرفاً اس سے تنجیزی طور پر حرام کرنا ہی مراد ہوتا ہے، نہ کہ تعلیقی طور پر۔

(ومن حرم) أي على نفسه لأنه لو قال إن أكلت هذا الطعام فهو علي حرام فأكله لا كفارة خلاصة، واستشكله المصنف (شيئا) ولو حراما أو ملك غيره كقوله الخمر أو مال فلان علي حرام فيمين ما لم يرد الإخبار خانية (ثم فعله) بأكل أو نفقة، ولو تصدق أو وهب لم يحنث بحكم العرف زيلعي (در مع التنوير)

مطلب فی تحریم الحلال

(قوله أي على نفسه) تبع في هذا التعبير صاحب البحر، حيث قال: وقيد بكونه حرمه على نفسه لأنه لو جعل حرمته معلقة على فعله فإنه لا تلزمه الكفارة لما في الخلاصة: لو قال إن أكلت هذا الطعام فهو علي حرام فأكله لا حنث عليه اهـ كلام البحر. وأنت خبير بأنه في التعليق أيضا حرم على نفسه، وغاية الأمر أنه تحريم معلق فلا تحسن المقابلة، والأولى أن يقول قيد بتنجيز الحرمة لأنه لو علقها إلخ. اهـ ح.

قلت: وفيه أنه لو قال كذلك لورد عليه مثل إن كلمت زيدا فهذا الطعام علي حرام مع أنه علقها على فعل نفسه، بل الأولى أن يقول قيد بتنجيز الحرمة لأنه لو علقها على فعل المحلوف عليه، ويمكن أن يكون هذا مراد البحر في قوله على فعله: أي فعل المحلوف عليه فافهم (قوله واستشكله المصنف) أي حيث قال قلت وهو مشكل بما تقرر أن المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوع الشرط. اهـ. والجواب بالفرق هنا بين المنجز والمعلق، وهو أن في المنجز حرم على نفسه طعاما موجودا، أما في المعلق فإنه ما حرمه إلا بعد الأكل، لما علم أن الجزاء ينزل عقب الشرط، وحينئذ لم يكن الطعام موجودا اهـ ح.

قلت: لكن ذكر في الفتح مسألة الخلاصة المذكورة. ثم قال عقبها: وذكر في المنتقى: لو قال كل طعام آكله في منزلك فهو علي حرام، ففي القياس لا يحنث إذا أكله، هكذا روى ابن سماعة عن أبي يوسف. وفي الاستحسان يحنث؛ والناس يريدون بهذا أن أكله حرام اهـ وعلى هذا يجب في التي قبلها أن يحنث إذا أكله، وكذا ما ذكر في الحيل إن أكلت طعاما عندك أبدا فهو علي حرام فأكله لم يحنث ينبغي أن يكون جواب القياس اهـ وتبعه في النهر (رد المحتار: ۱۱/۲۹۹-۳۰۰)

----

(۱۳) مطلب حلف لا یأکل معینًا فأکله بعضه

معین چیز نہ کھانے کی قسم کھا کر اس کا بعض حصہ کھا لینا۔

درمع التنویر میں مجتبی کے حوالے سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے چند لوگوں کو مخاطب کر کے کہا **کلامکم علیّ حرام** تو ان میں سے کسی سے بھی بات کرنے سے حانث ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی یوں کہے **کلام الفقراء** یا **کلام أهل بغداد** تو فقراء اور اہل بغداد میں سے کسی سے بھی کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا، اسی طرح اگر یوں کہے **أکل هذا الرغیف علیّ حرام** تو بعض روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا، اور اگر حالف یوں قسم کھائے کہ **و الله لا أکلمکم أو لا آکلة** تو حالف تمام لوگوں سے بات کرنے پر ہی حانث ہوگا، اسی طرح پوری روٹی کھانے سے حانث ہوگا۔ اور بعض لوگوں سے بات کرنے سے اور روٹی کا کچھ حصہ کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

اور اشباہ میں مزید یہ بات مذکور ہے کہ **و الله لا آکله** میں حنث کے لیے پورا کھانے کی شرط تب ہے جب کہ وہ کھانا اتنی مقدار میں ہو کہ ایک مجلس میں کھایا جا سکے۔ اور اگر بہت زیادہ مقدار میں ہے کہ اس کو ایک مجلس میں کھانا ممکن نہیں ہے تو بعض کھانا کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

درمع التنویر کی مذکورہ عبارت میں حرمتِ فعل اور حرمتِ عین سے متعلق فرق ذکر کیا گیا ہے، **کلامکم علی حرام** اور **أکل هذا الرغیف** وغیرہ میں حالف نے اپنے اوپر 'فعل کلام' اور 'فعل اَکل' حرام کیا ہے، اس لیے بعض افراد سے کلام کرنے سے اور بعض رغیف کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا، اور **و الله لا أکلم** اور **لا آکل هذا الرغیف** میں حالف نے اپنے اوپر معین فرد، افراد اور معین شیئ/ اشیاء کو حرام کیا ہے، اس لیے اس حنث کا مدار فعل پر نہیں ہوگا بلکہ اس شیئ معین پر ہوگا اور بعض افراد یا بعض رغیف وہ معین شئ نہیں، جس کا حلف میں ذکر ہے، اس لیے اس سے حانث نہ ہوگا۔ اور حنث کا مدار کل پر ہوگا۔ البتہ اس

قاعدہ سے اُکل کی حلف مستثنیٰ ہوگی اور اسی کی وضاحت اور قاعدہ اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے بیان کیا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ ایک اصولی بات بیان فرماتے ہیں کہ حالف نے معین چیز نہ کھانے کی قسم کھائی پھر اس کا بعض حصہ کھالیا تو دیکھا جائے گا کہ حالف نے جس معین کھانے یا پینے کی قسم کھائی ہے، اگر وہ ایسی چیز ہے کہ ایک مجلس میں کھایا پیا جا سکتا ہے تو قسم تمام کھانے یا پینے پر ہوگی ،یعنی حالف پورا کھانا یا پورا پینے سے حانث ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں حالف کے حلف سے مراد پورا کھانا کھانے سے بچنا ہے، لہٰذا حالف پورا کھانا کھانے کی صورت میں حانث ہوگا اور بعض کھانا کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

(۲) اور اگر کھانا یا پینا اتنی کثیر مقدار میں ہے کہ ایک مجلس میں نہیں کھایا جا سکتا ہے تو اس صورت میں حالف کا مقصد مطلقاً کھانے سے بچنا ہے، لہٰذا اس صورت میں بعض کھانا کھانے سے حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ حالف کا مقصد ہی مطلقاً کھانے سے بچنا ہے نہ کہ پورا کھانے سے۔

آگے علامہ شامی مزید ایک مثال بیان فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے یوں قسم کھائی کہ **لا أشرب لبن هاتين الشاتين**،تو جب تک دونوں بکریوں میں سے ہر ایک کا دودھ نہ پی لے حانث نہیں ہوگا ، کیوں کہ حالف کا مقصد ہی دونوں بکریوں کے دودھ پینے سے بچنا ہے، اور پورا پورا پینا ضروری بھی نہیں ہے، لہٰذا ہر بکری کا تھوڑا تھوڑا دودھ پینے سے بھی حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ حالف کا مقصد ہی دونوں بکریوں کے دودھ پینے سے بچنا ہے۔ یا حالف نے یوں قسم کھائی **لا يأكل سمن هذه الخابية** (اس کپی کا گھی نہیں کھاؤں گا) پھر اس کپی میں سے تھوڑا گھی کھالیا تو حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ کپی کا گھی ایک مجلس میں پورا نہیں کھایا جا سکتا ہے، لہٰذا حالف کا مقصد مطلقاً گھی کھانے سے رکنا ہوگا، لہٰذا تھوڑا سا گھی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

اور اگر کوئی نہ کھانے کے بجائے نہ بیچنے کی قسم کھائے اور پھر بعض حصہ فروخت کر دے تو حالف حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ کھانا تو ایک مجلس میں ممکن نہ ہونے کی وجہ سے حالف کا مقصد مطلقاً کھانے سے رکنا ہوتا ہے، لہٰذا تھوڑا کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا جب کہ بیع تو پوری چیز کی ایک مجلس میں کی جا سکتی ہے، لہٰذا حالف بعض چیز فروخت کرنے سے حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ بیع میں حالف کا مقصد پوری چیز بیچنے سے خود کو روکنا ہے، لہٰذا بعض چیز فروخت کرنے سے حالف حانث نہیں ہوگا، اسی طرح کی بات المحیط میں مذکور ہے۔

اور بدائع میں اصل کے حوالے سے اس مسئلے کے متعلق مزید یہ تفصیل بھی مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے **لا آکل هذه الرمانة** پھر حالف نے اس انار کو کھا لیا اور ایک دو دانے رہ گئے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ابھی کل انار کا کھانا متحقق نہیں ہوا اس لیے حانث نہ ہوگا ،مگر استحسان کا حکم یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ایک دو دانے معمولی مقدار ہے، گویا سمجھا جائے گا کہ حالف نے پورا انار ہی کھا لیا ہے، لہٰذا استحساناً حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ عرف میں ایک دو دانے چھوڑے تب بھی پورا کھانے والا ہی کہا جاتا ہے۔ اور اگر حالف نے نصف انار چھوڑ دیا یا ایک تہائی یا اس سے زیادہ مقدار جسکے متعلق یہ عرف نہیں ہے کہ دانوں کی اتنی بڑی مقدار انار سے ساقط ہو جاتی ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں حالف کو پورا انار کھانے والا نہیں کہا جائے گا، اور جب پورا کھایا نہیں تو حانث بھی نہیں ہوگا،۔

(صاحب بدائع کی بات مکمل ہوئی) بدائع کی اس عبارت پر تفریع کرتے ہوئے صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص روٹی وغیرہ نہ کھانے کی قسم کھائے یا اور کوئی چیز نہ کھانے کی قسم کھائے پھر پوری روٹی کھا لے یا پورا کھانا کھا لے اور ایک لقمہ کے بقدر چھوڑ دے تو وہ حانث ہو جائے گا، کیوں کہ عرف میں اس کو پورا کھانا ہی کہتے ہیں۔ (ملخصا من البحر)

وفيه قال: لقوم كلامكم علي حرام أو كلام الفقراء أو أهل بغداد أو أكل هذا الرغيف علي حرام حنث بالبعض، وفي والله لا أكلمكم أو لا آكله لم يحنث إلا بالكل.

زاد في الأشباه إلا إذا لم يمكن أكله في مجلس واحد (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يأكل معينا فأكل بعضه

(قوله إلا إذا لم يمكن إلخ) أي فيحنث بأكل بعضه وهو الأصح المختار لمشايخنا.

والأصل فيما إذا حلف لا يأكل معينا فأكل بعضه إن كان يأكله الرجل في مجلس أو يشربه في شربة فالحلف على جميعه، ولا يحنث بأكل بعضه لأن المقصود الامتناع عن أكله، وكل ما لا يطاق أكله في المجلس ولا شربه في شربة يحنث بأكل بعضه لأن المقصود من اليمين الامتناع عن أصله لا عن جميعه، ولو قال لا أشرب لبن هاتين الشاتين لم يحنث حتى يشرب من لبن كل شاة، ولا يعتبر شرب الكل لأنه غير مقصود، أو لا يأكل سمن هذه الخابية فأكل بعضه حنث؛ ولو كان مكان الأكل بيع فباع بعضها لا يحنث لأن الأكل لا يتأتى على جميعه في مجلس ويتأتى البيع كذا في المحيط. زاد في البدائع عن الأصل: لو قال لا آكل هذه الرمانة فأكلها إلا حبة أو حبتين حنث في الاستحسان، لأن ذلك القدر لا يعتد به لأنه في العرف يقال إنه أكلها، وإن ترك نصفها أو ثلثها أو أكثر مما لا يجري في العرف أنه يسقط من الرمانة لم يحنث لأنه لا يسمى آكلا لجميعها. اهـ. وبه يعلم أن اليسير من الرغيف وغيره كاللقمة كالعدم اهـ ملخصا من البحر في باب اليمين بالأكل والشرب وسيأتي هذا الأصل هناك (رد المحتار: ١١/٣٠٤)

(١٤) مطلب لا أذوق طعامًا ولا شرابا حنث بأحدهما بخلاف لا أذوق طعامًا وشرابا

لا أذوق طعامًا ولا شرابا اور لا أذوق طعامًا وشرابا کے حکم میں فرق

سابق سے یہ بات چل رہی ہے کہ محلوف علیہ شئ معین ہو تو حنث کا تعلق کل سے ہی ہوگا، سوائے یہ کہ اُکل کی قسم ہو اور محلوف علیہ شئ معین ایسی ہو کہ ایک مجلس میں کھالینا ممکن نہ ہو تو بعض محلوف علیہ سے بھی حانث ہو جائے گا، اسی طرح اگر محلوف علیہ کل ہو، معین ہو، مگر حالف بعض کی نیت کرے تو بعض محلوف علیہ سے بھی حانث ہو جائے گا، جیسے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا أكلم فلانًا و فلانا میں محلوف علیہ بتقاضائے واو کل یعنی دونوں آدمی ہے،

دونوں سے کلام ہوتو حانث ہوگا کسی ایک سے بات کرنے سے حانث نہ ہوگا، سوائے یہ کہ اس نے نیت کی ہوتو ایک سے کلام کرنے کی صورت میں بھی حانث ہوگا۔

متن میں مذکور اس مثال کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے حاشیہ میں دو باتیں واضح فرمائی ہیں: (۱) کلام فلان و فلان علی حرام کے حکم میں صاحب مجموع النوازل کا تسامح، اس کے لیے انہوں نے نہر کی تفصیلی عبارت نقل کی ہے، جس میں صاحب نہر نے صاحب محیط کی عبارت کے ذریعہ مجموع النوازل کی تردید کی ہے۔ (۲) لا أکلم فلاناً و فلانا اور لا أکلم فلانا و لا فلانا یعنی لا کی تکرار اور عدم تکرار سے حکم میں فرق۔

چنانچہ صاحب نہر فرماتے ہیں کہ مجموع النوازل میں ہے کہ کلام فلان و فلان علی حرام میں اور کلام أهل بغداد علی حرام میں کسی ایک سے بھی کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا، مگر چوں کہ اس حکم میں صاحب مجموع النوازل سے تسامح ہوا ہے، اور صحیح حکم یہ ہے کہ کلام أهل بغداد والی یمین میں تو کسی سے بھی کلام کرنے سے حانث ہوگا جب کہ کلام فلان و فلان میں حنث کا مدار دونوں سے کلام کرنے پر ہے، اس لیے صاحب نہر نے آگے محیط کی عبارت نقل کی ہے، فرماتے ہیں کہ وفی المحیط فی کلام فلان و فلان علیّ حرام أو واللہ لا أکلم فلانًا و فلانًا، الصحیح أنه لا یحنث فی المسألتین مالم یکلمهما إلا أن ینوی کلام واحد منهما فیحنث بکلام أحدهما لأنه شدد علی نفسه، صحیح حکم یہ ہے کہ حنث کا تعلق دونوں سے بات کرنے پر ہوگا، سوائے یہ کہ اس نے کسی ایک سے بھی کلام نہ کرنے کی نیت کی ہوتو کسی ایک سے کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اس صورت میں حالف نے خود نیت کر کے اپنے اوپر تشدد کیا ہے تو یہ نیت معتبر ہوگی۔

(۲) لا أکلم فلانًا و فلانًا میں حنث کا مدار دونوں سے کلام کرنے پر ہو، یہ اس صورت میں ہے کہ جب حرف عطف کے بعد حرف نفی کی تکرار نہ ہو؛ پس اگر حرف نفی مکرر لایا

جائے تو یہ دو یمین کے حکم میں ہے اور کسی ایک کے پائے جانے سے بھی حانث ہو جائے گا، چنانچہ بزازیہ میں ہے: **حلف بالطلاق لا یذوق طعاما و لا شربًا، فذاق أحدهما طلقت، کما لو حلف لا یکلم فلانًا و لا فلانا۔ و لو قال لا أذوق طعامًا و شرابًا فذاق أحدهما لا یحنث** جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب الفاظ میں 'لا' کی تکرار ہوگی تو یمین میں بھی تکرار ہوگی، لہٰذا **لا یذوق طعاما و لا شرابًا** میں دو یمین الگ الگ ہوگی (ایک کھانے کی دوسری پینے کی) پس کسی ایک کے ارتکاب سے بھی حانث ہو جائے گا اور جب لا کی تکرار نہ ہو تو ایک ہی یمین ہوگی لہٰذا **لا أکلم فلانا و فلانا** میں جب تک دونوں سے بات نہ کر لے، حانث نہیں ہوگا، اسی طرح **لا أذوق طعامًا و شرابًا** میں کھانا پینا دونوں نہ پایا جائے حانث نہ ہوگا، **کما سنذکرہ فی بحث الکلام عن الواقعات۔**

قال في النهر: وفي مجموع النوازل: وكذا كلام فلان وفلان علي حرام يحنث بكلام أحدهما، وكذا كلام أهل بغداد. وفي المحيط في: كلام فلان وفلان علي حرام أو والله لا أكلم فلانا وفلانا الصحيح أنه لا يحنث في المسألتين ما لم يكلمهما إلا أن ينوي كلام واحد منهما فيحنث بكلام أحدهما لأنه شدد على نفسه. اهـ.

مطلب لا أذوق طعاما ولا شرابا حنث بأحدهما، بخلاف لا أذوق طعاما وشرابا

قلت: وهذا إذا لم يذكر لا بعد العاطف.

ففي البزازية: حلف بالطلاق لا يذوق طعاما ولا شرابا فذاق أحدهما طلقت، كما لو حلف لا يكلم فلانا ولا فلانا. ولو قال لا أذوق طعاما وشرابا فذاق أحدهما لا يحنث. اهـ. وإذا كرر لا فإنه يصير يمينين كما سنذكر في بحث الكلام عن الواقعات (قوله ونوى أحدهما) أي نوى أن لا يكلم كل واحد منهما. (رد المحتار: ۱۱/۳۰۵)

(۱۵) مطلب الجمع المضاف كالمنكر بخلاف المعرف بال

جمع کا صیغہ مضاف ہو تو نکرہ کے حکم میں ہوگا برخلاف جمع معرف باللام۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے ان الفاظ سے قسم کھائی **لا یکلم إخوۃ فلان** اور فلان کا ایک ہی بھائی ہے اور یہ بات حالف کو بھی معلوم ہے تو حالف

ایک بھائی سے بات کرنے سے حانث ہوجائے گا اور اگر حالف کو معلوم نہیں ہے کہ فلان کے کتنے بھائی ہیں یا فلان کے ایک سے زائد بھائی ہونے کا علم ہے اور حالف نے **لا یکلم إخوۃ فلان** کے الفاظ سے قسم کھائی تو حالف جب تک تمام بھائیوں سے بات نہ کر لے حانث نہیں ہوگا۔

قلت کہہ کر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ سے اُس نئے مسئلہ کی وضاحت بھی معلوم ہوگی، وہ مسئلہ یہ ہے **حلف بالطلاق علی أن أولا دزوجتہ لا یطلعون بیتہ فطلع واحد منھم لم یحنث** حالف نے یوں قسم کھائی کہ میری بیوی کی اولاد گھر میں نہیں جھانکے گی، پھر اولاد میں سے کسی ایک نے جھانکا تو حالف حانث نہیں ہوگا اور بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہاں بھی حنث کا تعلق تمام اولاد کے کمرے میں دیکھنے سے متعلق ہے۔

علامہ حصکفی نے تو صرف مسئلہ بیان کر دیا کوئی قاعدہ وغیرہ ذکر نہیں فرمایا؛ مگر یہی مسئلہ علامہ شامی نے مطلب میں قاعدہ بیان فرمایا کر واضح کیا ہے، قاعدہ یہ ہے: الجمع المضاف کالمنکر بخلاف المعرف بال۔ یعنی وہ جمع جو مضاف ہو وہ نکرہ کے حکم میں ہے، اس کے برخلاف وہ جمع جو معرف بالام ہو وہ نکرہ کے حکم میں نہیں ہے، بلکہ اسم جنس کی طرح ہے۔

چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں اخوۃ فلان میں اخوۃ جمع بغیر الف ولام کے ہے، بلکہ یہ مضاف ہے فلان (علم) کی طرف، اسی طرح اولاد زوجتہ میں اولاد کی اضافت ہے زوجتہ (علم) کی طرف اور قاعدے کے مطابق وہ جمع جو مضاف ہو وہ نکرہ کے حکم میں ہے، لہٰذا اگر حالف کو اولاد یا بھائیوں کی کثرت معلوم ہے تو وہ تمام سے بات کرنے سے ہی حانث ہوگا گویا یہ قسم لا أکلم رجالا أو نساء کی طرح ہے کہ جب تک تمام سے بات نہ کر لے حالف حانث نہیں ہوگا، اور اگر حالف کو ایک ہونے کا علم ہے تو پھر ایک سے بات کرنے سے بھی حانث ہوجائے گا؛ کیوں کہ حالف کی نیت کے اعتبار سے وہ ہی ایک متعین ہے۔

اور جو جمع معرف باللام ہو وہ اسم جنس ہے، لہٰذا حالف ایک سے بات کرنے سے بھی

حانث ہوجائے گا، جیسے کہ حالف ان الفاظ سے قسم کھائے **لا أكلم الفقراء أو المساكين أو الرجال** پس فقراء یا مساکین میں سے کسی بھی ایک فرد سے بات کر لینے سے حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ اسم جنس کا اطلاق ایک پر بھی ہوتا ہے **کما مر فی الواقعات**۔ اور واقعات میں جو بحث ہے (**فی إخوة فلان**) کے متعلق اس بات پر صریح دلالت کرتی ہے کہ جوجمع مضاف ہووہ نکرہ کے حکم میں ہے **وسيأتي في آخر باب اليمين بالأكل والشرب والكلام تمام تحقيق المعرف و المنكر والمضاف وتحرير جواب هذه الحادثة**۔

صاحب بحر فرماتے ہیں کہ صاحب قنیہ کی اس عبارت **إن أحسنتِ إلى أقربائك فأنت طالق وأحسنتُ إلى واحد منهم يحنث ولا يراد الجمع في عرفنا**) سے سابقہ قاعدے پر اعتراض ہوتا ہے، مثال میں اُقرباء جمع ہے غیر معرف بالالف والام ہے اور مضاف بھی ہے، لہٰذا سابقہ قاعدے کے مطابق ایک رشتہ دار کے ساتھ حسن سلوک سے عورت حانث نہیں ہونی چاہئے تھی، پھر بھی یہاں حانث ہو جاتی ہے۔ اعتراض کے بعد صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب دوطرح سے ممکن ہے، یاتو سابقہ مثالیں اخوۃ فلان، اولاد زوجتہ اور اقربائک میں فرق بیان کیا جائے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ باعتبار عرف اقرباء والی مثال میں جنس کی طرح حکم جاری کیا گیا ہے۔

علامہ شامی کو اس جواب سے اطمینان نہیں، یعنی فقط اقربائک والی مثال میں الگ عرف ہونے کی بات علامہ شامی کو تسلیم نہیں، اس لیے قلت کہہ کر علامہ شامی جواب دیتے ہیں کہ یہ بات کسی پر مخفی نہیں کہ فی زماننا عرف کے لحاظ سے إخوۃ فلان اور اقربائک اور اولاد زوجتہ جیسی مثالوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اسی طرح کی اور مثالیں بھی جو جمع کی طرف مضاف ہوں، سب میں عرف یہ ہے کہ اسم جنس کی طرح ہے جو ایک پر بھی صادق آتی ہے، اور زیادہ پر بھی؛ لہٰذا جس طرح اقربائک میں ایک کے ساتھ حسن سلوک سے بھی حانث ہو

جائے گا اسی طرح سابقہ مثالوں میں اخوۃ فلان اور اولاد زوجتہ میں بھی ایک سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اسم جنس کا اطلاق ایک پر بھی ہوتا ہے۔

أو حلف .... لا يكلم إخوة فلان وله أخ واحد وتمامه فيها. قلت: وبه علم جواب حادثة حلف بالطلاق على أن أولاد زوجته لا يطلعون بيته فطلع واحد منهم لم يحنث. (در مع التنوير)

(قوله وله أخ واحد) أي وهو عالم به كما قيد بذلك قبيل باب اليمين بالطلاق والعتاق، فحينئذ يحنث إذا كلمه لأنه ذكر الجمع وأراد الواحد، وإن كان لا يعلم أن الأخ واحد لا يحنث لأنه لم يرد الواحد فبقيت اليمين على الجمع، كمن حلف لا يأكل ثلاثة أرغفة من هذا الحب وليس فيه إلا رغيف واحد وهو لا يعلم لا يحنث بحر عن الواقعات

مطلب الجمع المضاف كالمنكر بخلاف المعرف بأل

(قوله قلت إلخ) البحث لصاحب البحر في الباب الآتي، وقوله وبه علم: أي بما ذكره من مسألة الإخوة فإنه جمع ليس فيه الألف واللام بل هو مضاف مثل أولاد زوجته، فحيث كان عالما بتعددهم لا يحنث إلا بالجمع كما في لا أكلم رجالا أو نساء، بخلاف ما فيه الألف واللام مثل لا أكلم الفقراء أو المساكين أو الرجال فإنه يحنث بالواحد لأنه اسم جنس كما في الواقعات.

وما مر عن الواقعات في إخوة فلان صريح في أن الجمع المضاف كالمنكر، وسيأتي في آخر باب اليمين بالأكل والشرب والكلام تمام تحقيق المعرف والمنكر والمضاف. وتحرير جواب هذه الحادثة. قال في البحر: لكن قال في القنية إن أحسنت إلى أقربائك فأنت طالق فأحسنت إلى واحد منهم يحنث ولا يراد الجمع في عرفنا اهـ فيحتاج إلى الفرق إلا أن يدعي أن في العرف فرقا. اهـ.

قلت: لا يخفى أن العرف الآن عدم التفرقة بين إخوة فلان وأقربائك وأولاد زوجته ونحوه من الجمع المضاف في أنه يراد به الجنس الصادق بالواحد والأكثر، فينبغي الحنث في الحادثة المذكورة. (رد المحتار: ۱۱/۳۰۸-۳۰۷)

(۱٦) مطلب كل حل عليه حرام

کل حل علی حرام کی قسم کا حکم

تنویر الابصار میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف کل حل علی حرام کے الفاظ

سے قسم کھائے تو قسم کو طعام وشراب تک محدود رکھا جائے گا؛لیکن فی زماننا فتوی اس پر ہے کہ ان الفاظ سے قسم کھانے کی صورت میں حالف کی بیوی کو ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے تنویر الابصار کی عبارت **کل حل علی حرام** کی وضاحت میں صاحبِ ہدایہ کی عبارت نقل کی ہے،جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حالف نے **کل حل علی حرام** کے الفاظ سے قسم کھائی تو اس کا مصداق طعام وشراب ہوگا،الا یہ کہ حالف اس کے علاوہ اور بھی کسی چیز کی نیت کرے تو پھر وہ بھی یمین میں داخل ہوگی۔

علامہ شامی نے ان الفاظ کے معنی متعین کرنے میں ایک قیاس بیان کیا ہے جو امام زفر کا مذہب ہے، پھر اس کے مقابل استحسان ذکر فرمایا ہے جو عرف پر مبنی ہے اور پھر باعتبار عرف اس کے دو مطلب بیان کیے ہیں۔

چنانچہ ہدایہ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ حالف جیسے ہی **کل حل علی حرام** کے الفاظ سے فارغ ہو تو وہ حانث ہو جائے کیوں کہ اس نے فارغ ہوتے ہی ایک مباح کام (سانس) لینا کرلیا،لہٰذا فوراً حانث ہو جانا چاہئے اور یہی امام زفر کا قول ہے۔

استحساناً حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حالف کا مقصد حلف سے بار ہونا ہوتا ہے ،لہٰذا اگر حلف کو اتنا زیادہ عام رکھا جائے تو پھر مقصد حاصل نہیں ہوگا،یعنی کوئی چیز اپنے اوپر کرنے یا نہ کرنے کو لازم کر کے اس پر عمل کرنا مقصود ہوتا ہے۔پس جب اپنے اوپر کوئی چیز حرام کی ہے تو اسکا مقصد اس حرمت پر عمل کرنا ہوگا، اس لیے ایسا معنی ہی مراد لیں گے جس سے اس حرمت پر عمل ہو سکے۔سانس لینے سے بھی حانث کرنے کا مطلب تو یہ ہوا کہ اس آدمی نے گویا حانث ہونے کے لیے ہی قسم کھائی تھی جو قسم کے مقصد کے خلاف ہے،لہٰذا مقصد (بار ہونا) حاصل کرنے کے لیے ہم قسم کو بتقاضائے عرف طعام وشراب پر محمول کریں گے،لہٰذا **کل حل علی حرام** کے الفاظ سے حلف اٹھانے کو ان مصداقات پر محمول

کیا جائے گا، جن کو حلف عادۃً شامل ہوتی ہے، اور ان الفاظ سے قسم کھانے کی صورت میں عورت مراد نہیں ہوتی (مگر یہ کہ حالف اسکی نیت کرے) کیوں کہ حالف کا مقصد (یمین سے بار ہونے) کی وجہ سے ہم نے عموم کا اعتبار نہیں کیا ہے، لہٰذا جب تک حالف عورت کی نیت نہ کرے ، عورت یمین میں داخل نہیں ہوگی ، پھر اگر حالف (شوہر) عورت کی نیت کرے تو ایلاء کرنے والا شمار ہوگا۔

یہ تمام باتیں ظاہر الروایت کا حکم ہے، جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ ان الفاظ کی یمین طعام و شراب پر محمول ہوگی اور عورت کی حرمت اس میں شامل نہیں، ہاں اگر نیت کرے گا تو عورت نیت کرنے کی شرط پر شامل ہوگی۔

اور ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ **کل حل علیّ حرام** کے الفاظ سے حلف اٹھانے کی صورت میں حالف کی نیت کے بغیر بھی عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی ، کیوں کہ اب عرف میں یہ الفاظ زیادہ تر وقوع طلاق کے لیے استعمال ہوتے ہیں گویا یہ دوسرا عرف ہوا۔ اور یہی مفتی بہ قول ہے۔

چنانچہ قلت سے علامہ شامیؒ صاحب ہدایہ کی عبارت **فإنه یستعمل فی ما یتناول عادة** کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے جو یہ فرمایا کہ **کل حل علیّ حرام** کا مصداق طعام وشراب ہے، یہ ان کے زمانے کا عرف تھا، پھر اب عرف بدل گیا ہے، اور ان الفاظ کا غالب استعمال طلاق کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا ان الفاظ سے بھی بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی۔

(كل حل) أو حلال الله أو حلال المسلمين (علي حرام) زاد الكمال: أو الحرام يلزمني ونحوه (فهو على الطعام والشراب، و) لكن (الفتوى) في زماننا (على أنه تبين امرأته) بطلقة الخ (درمع التنوير)

مطلب كل حل عليه حرام

(قوله كل حل إلخ) قال في الهداية: ولو قال كل حل علي حرام فهو على

الطعام والشراب إلا أن ينوي غير ذلك. والقياس أن يحنث كما فرغ لأنه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه، وهذا قول زفر. وجه الاستحسان أن المقصود وهو البر لا يحصل مع اعتبار العموم فينصرف إلى الطعام والشراب للعرف فإنه يستعمل فيما يتناول عادة، ولا يتناول المرأة إلا بالنية لإسقاط اعتبار العموم، وإذا نواها كان إيلاء، ولا يصرف اليمين عن المأكول والمشروب، وهذا كله جواب ظاهر الرواية. ومشايخنا قالوا يقع به الطلاق من غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى.اهـ.

قلت: ومقتضى قوله فإنه يستعمل فيما يتناول عادة أن العرف كان أولا في استعماله في الطعام أو الشرب ثم تغير ذلك إلى عرف آخر وغلب استعماله في الطلاق. (رد المحتار: ۱۱/۳۰۸)

(۱۷) مطلب تعارفوا (الحرام يلزمني والطلاق يلزمني)

الحرام یلزمنی اور الطلاق یلزمنی کا عرف کے اعتبار سے حکم

اس مطلب میں مذکور مسائل مطالب شامی کتاب الطلاق اول ص: ۸۵ مطلب فی قولهم علیّ الطلاق علیّ الحرام میں گذر چکے ہیں۔

(۱۸) مطلب فی احکام النذر

نذر کے احکام کا بیان

تنویر الابصار میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی، خواہ مطلق ہو یا کسی شرط پر معلق ہو؛ اور اس جنس کی کوئی واجب عبادت ہو اور وہ عبادت مقصود بالذات ہو تو نذر لازم ہو جائے گی، اور نذر معلق میں شرط پائے جانے پر نذر لازم ہو جائے گی۔

علامہ شامیؒ مطلب فی احکام النذر میں تین باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں:

(۱) تنویر الابصار کی عبارت **و من نذر نذراً مطلقاً** کی وضاحت کرتے ہوئے نذر کے الفاظ ذکر فرمائے ہیں (۲) نذر کی حیثیت (۳) نذر کو ایمان میں ذکر کرنے کی وجہ۔

(۱) علامہ شامی فرماتے ہیں کہ نذرِ مطلق مثلاً کوئی شخص یوں کہے **لله علی صوم سنة** تو

کہنے والے پر ایک سال کے روزے لازم ہو جائیں گے، چاہے اس نے نذر کا ارادہ نہ کیا ہو؛ بلکہ آدمی اگر کوئی اور کلام کرنا چاہتا تھا اور زبان پر نذر کے الفاظ جاری ہو جائے تو بھی نذر لازم ہو جائے گی، کیوں کہ نذر میں جو بات بطور استہزاء کہے اس کا حکم بھی سنجیدگی کی طرح ہے، گویا کہ نذر طلاق کی طرح ہے، (کما فی الفتح) اور ایک مثال سے مزید وضاحت کرتے ہیں کہ اگر ناذر سے صوم یوم کی جگہ صوم شہر کا تکلم ہو جاوے، چاہے اس کا ارادہ نہ ہو تو بھی ایک ماہ کے روزے لازم ہو جائیں گے، عبارت یہ ہے:

کما لو أراد أن یقول لله علی صوم یوم فجری علی لسانه صوم شهر کما فی صیام البحر عن الولوالجیة

(۲) نذر کی حیثیت عبادت کی ہے اور وہ مشروع بھی ہے، عبادت تو اس لیے ہے کہ نذر کی وجہ سے نماز روزہ، حج، عتق وغیرہ عبادات لازم ہوتی ہیں، اور مشروع اس لیے ہے کہ نذر کو پورا کرنے کے متعلق بہت سے اوامر وارد ہوئے ہیں۔ (وتمامه فی الاختیار)

(۳) تیسری بات علامہ شامیؒ نے قلت کہہ کر فرمائی ہے کہ نذر کو ایمان میں اس لیے ذکر فرمایا کہ اگر کوئی شخص کہے (علی نذر ولا نیة له لزمه کفارة) مجھ پر نذر لازم ہے اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو کفارہ لازم ہو جائے گا، تو جس طرح یمین میں حنث کی صورت میں کفارہ آتا ہے اسی طرح نذر میں بھی آتا ہے، اسی مناسبت سے نذر کو بھی ایمان میں ذکر فرما دیا۔

اور کتاب الصوم کے آخر میں جو مسائل ہیں اس سے بھی نذر اور ایمان کی مناسبت معلوم ہوتی ہے، وہ مسائل یہ ہیں: اگر کسی نے یوں کہا کہ لله علی صوم یوم کذا اور کچھ بھی نیت نہیں کی یا فقط نذر کی نیت کی یا نذر کی نیت کی اور ساتھ یہ بھی نیت کی کہ یمین نہ ہو تو فقط نذر لازم ہوگی، یمین نہیں ہوگی۔ اور اگر یہ نیت کی کہ یمین ہو اور نذر نہ ہو تو یمین لازم ہو جائے گی اور نذر لازم نہیں ہوگی۔ اور افطار کرنے سے اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر یمین اور نذر دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو بھی نذر اور یمین دونوں منعقد ہوگی،

اگراس صورت میں افطار کردیا تو قضا بھی لازم ہوگی اور کفارہ بھی (ومر ھناک الکلام فیہ)

(ومن نذر نذرا مطلقا أو معلقا بشرط وكان من جنسه واجب) الخ(در مع التنوير)

مطلب في أحكام النذر

(قوله ومن نذر نذرا مطلقا) أي غير معلق بشرط مثل لله علي صوم سنة فتح، وأفاد أنه يلزمه ولو لم يقصده كما لو أراد أن يقول كلاما فجرى على لسانه النذر لأن هزل النذر كالجد كالطلاق كما في صيام الفتح، وكما لو أراد أن يقول لله علي صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كما في صيام البحر عن الولوالجية. واعلم أن النذر قربة مشروعة، أما كونه قربة فلما يلازمه من القرب كالصلاة والصوم والحج والعتق ونحوها وأما شرعيته فللأوامر الواردة بإيفائه، وتمامه في الاختيار.

قلت: وإنما ذكروا النذر في الأيمان لما يأتي من أنه لو قال علي نذر ولا نية له لزمه كفارة ومر في آخر كتاب الصيام أنه لو نذر صوما، فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر وأن لا يكون يمينا كان نذرا فقط وإن نوى اليمين، وأن لا يكون نذرا كان يمينا وعليه كفارة إن أفطر، وإن نواهما أو نوى اليمين كان نذرا ويمينا " حتى لو أفطر قضى وكفر ومر هناك الكلام فيه (رد المحتار: ١١/٣١٤-٣١٥)

(١٩) مطلب النذر غير المعلق لا يختص بزمان ومكان ودرهم وفقير

نذر غیر معلق میں زمان، مکان، درہم اور فقیر کی تخصیص کا اعتبار نہیں۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے مکہ کے فقراء پر صدقہ کرنے کی نذر مانی پھر کسی اور جگہ کے فقراء پر صرف کردیا تو نذر پوری ہو جائے گی کیوں کہ کتاب الصوم میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ نذر غیر معلق کسی چیز کے ساتھ خاص کرنے سے خاص نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دس درہم کی روٹی صدقہ کرنے کی نذر مانی پھر روٹی کے علاوہ کوئی اور چیز صدقہ کردی جو دس درہم کے بقدر ہے تو یہ جائز ہے، جیسا کہ اگر ناذر دس درہم صدقہ کردیتا تو یہ بھی درست تھا۔

اس مسئلے کے تعلق سے نذر کے ایک قاعدے کی وضاحت کرنا اس مطلب میں مقصود

ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ نے کتاب الصوم کی جس عبارت کا حوالہ دیا ہے، علامہ شامیؒ اس کو وضاحت کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں ،عبارت یہ ہے: اعتکاف، حج، نماز، روزہ یا اس کے علاوہ اور کسی چیز کی ایسی نذر مانے جو کسی شرط پر معلق نہ ہو تو چاہے وہ نذر معین ہو؛ یہ نذر کسی خاص زمانے یا مکان یا درہم یا فقیر کے ساتھ خاص نہیں ہوگی؛ چنانچہ اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ جمعہ کے دن مکہ میں ان مخصوص دراہم کو مخصوص فقراء پر تصدق کرے گا، پھر اس شخص نے کسی اور دن خارج مکہ مخصوص دراہم مکہ کے علاوہ فقراء پر تصدق کیا تو یہ جائز ہے؛ کیوں کہ نذر غیر معلق خاص کرنے سے خاص نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ناذر نے اعتکاف کے لیے کوئی ماہ مقرر کیا یا روزے کے لیے مقرر کیا کہ شعبان میں اعتکاف کروں گا یا روزہ رکھوں گا پھر رجب میں ہی اعتکاف کر لیا یا روزے رکھ لئے تو درست ہے، کیوں کہ نذر غیر معلق خاص کرنے سے خاص نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے نذر مانی ۲۰۲۵ میں حج کرنے کی پھر ۲۰۲۴ میں حج کر لیا تو درست ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جمعہ کے روز دو رکعت نفل کی نذر مانی اور جمعرات کو دو رکعت نذر کی پڑھ لی تو درست ہے، کیوں کہ یہ ساری عبادتیں سبب (نذر) پائے جانے کے بعد ہی ادا کی جاتی ہیں، لہٰذا درست ہوگی اور وقت کی تعین لغو ہوگی۔

برخلاف وہ نذر جو کسی شرط پر معلق ہو تو اس میں شرط کے پائے جانے سے پہلے نذر کو پورا کرنا درست نہیں ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ قلت کہہ کر نذر معلق اور غیر معلق کا کتاب الصوم میں جو فرق ذکر کیا ہے، وہ بیان فرماتے ہیں کہ نذر معلق علی الشرط میں نذر فوراً سبب نہیں بنتی ہے، بلکہ شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنتی ہے، جیسے کسی نے نذر مانی کہ اگر میری بیماری اچھی ہو گئی تو میں دس روزے رکھوں گا، تو بیماری کے اچھا ہونے پر دس روزوں کی نذر معلق ہے، لہٰذا اچھا ہونے سے پہلے روزے رکھنا درست نہیں ہوگا، کیوں کہ ابھی سببِ وجوب پایا نہیں گیا، پس

اگر نذرِ معلق میں بھی تعجیل درست قرار دیں تو نذر سبب کے پائے جانے سے پہلے ہی پوری ہو جائے گی، اور سبب سے پہلے نذر پوری ہو جائے یہ درست نہیں اور اوپر مذکور بات سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ نذر معلق میں زمانے کی تعین تعجیل کے درست نہ ہونے کے اعتبار سے ہے، پس اگر شرط پائی جانے کے بعد مؤخر کرے تو جائز ہے اوراس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور سابق مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ نذر معلق میں بھی نذر غیر معلق کی طرح مکان، درہم اور فقیر معین کرنے سے معین نہیں ہوتے ہیں؛ بلکہ نذر غیر معلق کی طرح یہاں پر بھی مکان، درہم اور فقیر اپنی اصل (عدم تعین) پر باقی رہیں گے؛ کیوں کہ تعلیق انعقاد سبب میں اثر انداز ہوتی ہے، اس وجہ سے تعلیق والی نذر میں تعجیل درست نہیں ہے، اوراس اعتبار سے فقط وقت کی تعین ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے شارح نے نذر معلق اور نذر غیر معلق میں فرق بیان کرتے ہوئے صرف یہ بیان کیا کہ نذر معلق میں شرط کے پائے جانے سے پہلے نذر پوری کرنا درست نہیں ہے، اور انہوں نے فقیر، درہم، مکان وغیرہ کی بات نہیں کی، تو وہ اپنی اصل (عدم تعین) پر باقی رہے نگے۔ (فتدبر)

چنانچہ علامہ شامیؒ قلت کہہ کر مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ جس طرح فقیر نذر میں متعین نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی ناذر فقراء کی تعداد نذر میں متعین کر دے تو وہ بھی متعین نہیں ہوگی، مثلا دس فقیروں کو سوسو روپے دینے کی منت مانی پھر ایک ہی فقیر کو ہزار روپے دے دئے تو بھی درست ہے، اس کی تائید میں علامہ شامیؒ نے خانیہ کا ایک جزئیہ بھی نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ناذر نے نذر مانی کہ اگر میں نے اپنی بیٹی کی شادی کی تو ہزار درہم صدقہ ہے اور ہر فقیر کے لیے ایک درھم؛ پھر ناذر نے اپنی بیٹی کی شادی کر دی اور ہزار درہم ایک ہی فقیر کو دے دئے تو بھی نذر پوری ہو جائے گی، اس لیے کہ تعداد متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے۔

(نذر لفقراء مكة جاز الصرف لفقراء غيرها) لما تقرر في كتاب الصوم أن

النذر غير المعلق لا يختص بشيء (نذر أن يتصدق بعشرة دراهم من الخبز فتصدق بغيره جاز إن ساوى العشرة) كتصدقه بثمنه. (درمع التنوير)

مطلب النذر غير المعلق لا يختص بزمان ومكان ودرهم وفقير

(قوله لما تقرر في كتاب الصوم) أي في آخره قبيل باب الاعتكاف وعبارته هناك مع المتن: والنذر من اعتكاف أو حج أو صلاة أو صيام أو غيرها غير المعلق ولو معينا لا يختص بزمان ومكان ودرهم وفقير فلو نذر التصدق يوم الجمعة بمكة بهذا الدرهم على فلان فخالف جاز وكذا لو عجل قبله فلو عين شهرا للاعتكاف أو للصوم فعجل قبله عنه صح، وكذا لو نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها صح أو صلاة في يوم كذا فصلاها قبله لأنه تعجيل بعد وجود السبب، وهو النذر فيلغو التعيين بخلاف النذر المعلق، فإنه لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط اهـ.

قلت: وقدمنا هناك الفرق وهو أن المعلق على شرط لا ينعقد سببا للحال كما تقرر في الأصول بل عند وجود شرطه، فلو جاز تعجيله لزم وقوعه قبل سببه فلا يصح، ويظهر من هذا أن المعلق يتعين فيه الزمان بالنظر إلى التعجيل، أما تأخيره فالظاهر أنه جائز إذ لا محذور فيه، وكذا يظهر منه أنه لا يتعين فيه المكان والدرهم والفقير لأن التعليق إنما أثر في انعقاد السببية فقط، فلذا امتنع فيه التعجيل، وتعين فيه الوقت أما المكان والدرهم والفقير فهي باقية على الأصل من عدم التعيين، ولذا اقتصر الشارح في بيان المخالفة على التعجيل فقط حيث قال: فإنه لا يجوز تعجيله فتدبر.

قلت: وكما لا يتعين الفقير لا يتعين عدده ففي الخانية إن زوجت بنتي فألف درهم من مالي صدقة لكل مسكين درهم فزوج ودفع الألف إلى مسكين جملة جاز. (رد المحتار: ۱۱/۳۳۲-۳۳۳)

(۲۰) مطلب الأيمان مبنية على العرف

ایمان کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔

درمع التنویر میں یہ اصول بیان کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں ایمان کا مدار حقیقت لغویہ پر ہے، امام مالک کے یہاں استعمال قرآنی پر ہے، امام احمدؒ کے یہاں حالف کی نیت پر ہے، اور احناف کے یہاں مدار عرف پر ہے۔ ہاں اگر حالف اپنے کلام سے ایسے معنی کی

نیت کرے کہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہوتو خلافِ عرف معنی میں بھی حالف کی تصدیق کی جائے گی۔اس کی وضاحت ایک مثال سے کرتے ہیں کہ اگر کسی حالف نے **لا یھدم بیتًا** کے الفاظ سے قسم کھائی، پھر مکڑی کا گھر توڑ دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ مکڑی کے گھر کو عرف میں کوئی گھر نہیں کہتا ہے، ہاں اگر حالف نے مکڑی کے جالے کی بھی نیت کی ہے،تو چونکہ لفظ 'بیت' میں اس کا بھی احتمال ہے، لہٰذا نیت کرنے کی صورت میں مکڑی کا جالا توڑنے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔(فتح)

علامہ شامیؒ اس مطلب میں علامہ حصکفیؒ کی عبارت **وعندنا علی العرف** اور اس پر متفرع مثال **فلا حنث فی لا یھدم بیتاً** کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ حصکفیؒ کی عبارت **وعندنا علی العرف** کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عرف پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متکلم کا کلام ہمیشہ عرف پر مبنی ہوتا ہے (یعنی جو الفاظ بولتا ہے اس سے وہ معنی مراد لینے ہوں گے جن کے لیے ان کو عرف میں وضع کیا گیا ہے) جیسا کہ ایک عربی شخص اس حال میں کہ وہ اہلِ لغت کے درمیان رہتا ہے، جب کلام کرے گا تو وہ عربی الفاظ سے وہی معنی مراد لے گا جو عربی لغت کے مطابق اس لفظ کا حقیقی معنی ہوگا؛ لہٰذا واجب ہوگا کہ متکلم کے الفاظ کو ان ہی معانی پر محمول کیا جائے جو اس نے مراد لیے ہوں۔

آگے علامہ شامیؒ درمع التنویر میں مذکور مثال کی وضاحت فرماتے ہیں کہ اس مثال کے متعلق ۳ حکم فقہاء نے تحریر کئے ہیں: (۱) صاحب ذخیرہ اور علامہ مرغینانی نے یہ صراحت کی ہے کہ اس مثال میں حالف مکڑی کا گھر گرانے سے بھی حانث ہوجائے گا، چاہے اس نے نیت نہ کی ہو؛ گویا مطلق لغوی معنی کا اعتبار ہوگا۔

(۲) ہمارے بہت سے مشائخ نے صاحب ذخیرہ اور علامہ مرغینانی کی اس مثال پر خطاء کا حکم لگایا ہے۔

(۳) اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ سابق میں جو یہ اصول گذرا کہ کلام کو عرف پر محمول کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ حقیقتِ لغویہ پر عمل ممکن نہ ہو اور جب تک حقیقت ِلغویہ پر عمل ممکن ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا؛ یعنی مکڑی کا گھر توڑنے سے بھی حنث کا حکم غلط ہے، کیوں کہ کوئی بھی شخص لفظ 'بیت' بول کر باعتبار عرف بیت عنکبوت مراد نہیں لیتا، لہٰذا عرفی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے یہ شخص حانث نہ ہوگا اور حنث کا حکم غلط ہے۔

صاحب فتح القدیر اس تیسرے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تیسرے قول کا مطلب بھی تقریباً پہلے قول جیسا ہوگا اور انجام یہ ہوگا کہ عرفی معنی تب ہی مراد لینا درست ہوگا جب کہ لفظ کا کوئی لغوی معنی نہ ہو اور لوگوں (اہل عرف) نے اس کو خاص عرفی معنی کے لیے وضع کیا ہو جیسا کہ بعض الفاظ مصحفہ ہوتے ہیں (ملاحظہ ہو کتاب النکاح، مطلب: **هل ينعقد النكاح بالألفاظ المصحفة نحو تجوزت**، اسی طرح اگر کسی لفظ کے لغوی معنی بھی ہو؛ مگر اس کو لوگوں (اہل عرف) نے دوسرے معنی (عرف لغوی) میں استعمال کرنا شروع کر دیا تو بھی اس سے لغوی معنی ہی مراد لینا ہوگا۔ اس طرح پہلا اور تیسرا قول ایک جیسا ہوا اور انجام یہ ہوگا کہ اس اعتبار سے تو الایمان مبنیۃ علی العرف کا قاعدہ ہی بیکار ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ ہر جگہ لغوی معنی ہی مراد لینا ضروری ہوگا۔ اور جہاں لغوی معنی متعذر رہو فقط اسی صورت میں عرفی معنی مراد لینا درست ہوگا اور یہ یقیناً بعید از حق ہے کیوں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ متکلم اسی عرفی معنی میں کلام کرتا ہے جو لوگوں کی بول چال میں ہو۔ چاہے وہ لغت کا عرف ہو اگر متکلم اہل لغت میں سے ہے، یا غیر لغوی عرف ہو اگر متکلم اہل لغت میں سے نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ عرف جو بھی ہو اس کا اعتبار ہونا چاہئے، لہٰذا بعض مشائخ نے مطلقاً حقیقتِ لغوی کا اعتبار کرنے کی جو بات کہی وہ درست نہیں ہے، اسی طرح وضع عرفی پر وضع ِلغوی کو ترجیح دینے کی بات بھی درست نہیں، پس تخاطب میں جو معنی مراد ہوتا ہو وہ مرا دلیا

جائے گا خواہ لغوی ہو یا عرفی۔ البتہ جو کلام لغت اور عرف کے درمیان مشترک ہو تو پھر ایسے کلام میں عرف کے تقاضے پر لغت کا اعتبار کیا جاتا ہے، کہ حقیقتِ لغویہ ہی عرف ہے۔

پس سابقہ مثال **لا یهدم بیتاً** میں اگر حالف کی نیت بیتاً سے عموم کی ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر عموم کی نیت نہیں کی ہے تو حانث نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ لفظ بیت کو جب مطلق ذکر کیا جائے یعنی حالف نے کسی چیز کی نیت نہ کی ہو تو لفظ بیت بول کر مکڑی کا جالا مراد نہیں لیا جاتا ہے، لہٰذا حالف حانث بھی نہیں ہوگا اور اگر حالف نے لفظ بیت بول کر مکڑی کے جالے کی نیت کی ہے تو چونکہ بیت کے لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے، پس چوں کہ حالف نے محتمل معنی کی نیت کی ہے تو یمین بھی منعقد ہوجائے گی۔ اس سے واضح ہوگیا کہ کلام عرف پر تب محمول کیا جاتا ہے، جب حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو اور جب نیت کرے اور لفظ میں اس معنی کا احتمال بھی ہو تو پھر حالف کی تصدیق کی جائے گی اور یمین نیت کے اعتبار سے منعقد ہوگی۔

الأصل أن الأيمان مبنية عند الشافعي على الحقيقة اللغوية، وعند مالك على الاستعمال القرآني، وعند أحمد على النية، وعندنا على العرف ما لم ينو ما يحتمله اللفظ فلا حنث في لا يهدم إلا بالنية فتح. (درمع التنوير)

مطلب الأيمان مبنية على العرف

(قوله وعندنا على العرف) لأن المتكلم إنما يتكلم بالكلام العرفي أعني الألفاظ التي يراد بها معانيها التي وضعت لها في العرف كما أن العربي حال كونه بين أهل اللغة إنما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف ألفاظ المتكلم إلى ما عهد أنه المراد بها فتح (قوله فلا حنث إلخ) صرح صاحب الذخيرة والمرغيناني بأنه يحنث بهدم بيت العنكبوت في الفرع المذكور، فمن المشايخ من حكم بأنه خطأ ومنهم من قيد حمل الكلام على العرف بما إذا لم يمكن العمل بحقيقته قال في الفتح: ولا يخفى أنه على هذا يصير ما له وضع لغوي، ووضع عرفي يعتبر معناه اللغوي وإن تكلم به أهل العرف، وهذا يهدم قاعدة حمل الأيمان على العرف لأنه لم يصر المعتبر إلا اللغة إلا ما تعذر، وهذا بعيد إذ لا شك أن المتكلم لا يتكلم إلا

بالعرف الذي به التخاطب سواء كان عرف اللغة إن كان من أهلها، أو غيرها إن كان من غيرها نعم ما وقع مشتركا بين اللغة والعرف تعتبر فيه اللغة على أنها العرف فأما الفرع المذكور، فالوجه فيه إن كان نواه في عموم قوله بيتا حنث وإن لم يخطر له فلا لانصراف الكلام إلى المتعارف عند إطلاق لفظ بيت فظهر أن مرادنا بانصراف الكلام إلى العرف إذا لم تكن له نية، وإن كان له نية شيء واللفظ يحتمله انعقد اليمين باعتباره اهـ وتبعه في البحر وغيره. (رد المحتار: ۱۱/۳۴۰-۳۴۱)

مبحث مهم في تحقيق قولهم: الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض

فقہی قاعدہ الأيمان مبنية على الالفاظ لا على الأغراض کی تحقیق

درمع التنویر میں یہ اصول بیان کیا ہے کہ اَیمان کا مدار الفاظ پر ہے نہ کہ اغراض پر، لہٰذا اگر حالف نے کسی کے خلاف حالتِ غضب میں حلف اٹھائی کہ وہ فلاں کے لیے فلوس کے عوض کوئی چیز نہیں خریدے گا پھر حالف نے اسی فلاں کے لیے ایک درہم یا زیادہ دراہم کے عوض کوئی چیز خریدی تو حالف حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر حالف نے **و الله لا يخرج من الباب** یا **و الله لا يضرب به أسواطًا** یا **و الله ليغديَنَّده اليوم بالألف** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر حالف دروازے کے بجائے چھت سے نکل گیا یا عصا سے مار لیا یا ہزار کے عوض خریدی ہوئی ایک روٹی دوپہر کو کھلا دی تو حالف اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اعتبار عموم لفظ کا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ مشہور فقہی قاعدہ **الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض** کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قاعدے میں مذکور الالفاظ سے الفاظ ِعرفیہ مراد ہے جس کی وضاحت سابق مطلب **الأيمان منبية على العرف** میں ہو چکی ہے، عرفیہ کی قید سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول سے احتراز کیا ہے، ان کے یہاں اَیمان کا مدار حقیقت لغویہ پر ہے، یا استعمال قرآنی پر ہے، خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ہمارے یہاں

اَیمان کا مدار الفاظ عرفیہ پر ہے، لہٰذا اگر حالف نے **واللہ لا یرکب دابۃً** یا **واللہ لا یجلس علی وتد** کے الفاظ سے قسم کھائی، پھر حالف نے کسی انسان پر سواری کی یا پہاڑ پر بیٹھا تو حانث نہیں ہوگا؛ حالانکہ لغت میں لفظ دابۃ کا اطلاق انسان پر اور قرآن میں لفظ 'وتد' کا اطلاق پہاڑ پر ہوا ہے، پھر بھی حالف حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اعتبار الفاظِ عرفیہ کا ہے اور عرف میں دابہ کا اطلاق انسان پر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وتد کا اطلاق پہاڑ پر نہیں ہوتا، لہٰذا حالف حانث بھی نہیں ہوگا، **کما سیأتی**

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ میں مذکور الفاظ '**لا علی الأغراض**' سے مراد حالف کے مقاصد و نیت ہے جس سے امام احمدؒ کے قول سے احتراز ہو جائے گا کہ اَیمان کا مدار نیت پر ہے، یعنی ہمارے نزدیک اَیمان کا مدار حالف کی غرض و نیت پر نہیں ہوگا، بلکہ لفظ کے عرفی معنی کا اعتبار ہوگا، جہاں تک حالف کی غرض کی بات ہے تو اگر حالف کی غرض لفظِ مسمی کا مدلول ہو تو اعتبار کیا جائے گا اور اگر حالف کی غرض لفظ مسمی کے مدلول سے زائد ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

تلخیص جامع کبیر میں ہے کہ عرف کے ذریعہ لفظ کے عموم میں تخصیص کی جائے گی، لیکن عرف کی وجہ سے کسی لفظ کے معنی میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، تلخیص جامع کبیر کی عبارت یہ ہے:

وبالعرف يخص ولا يزاد حتى خص الرأس بما يكبس ولم يرد الملك في تعليق طلاق الأجنبية بالدخول

اس کا معنی یہ ہے کہ جب لفظ عام ہو تو اس کی تخصیص عرف کی وجہ سے جائز ہوتی ہے، مثلاً ایک آدمی نے **واللہ لا یاکل رأسًا** کے الفاظ سے قسم کھائی تو عرف میں وہ سر مراد ہوگا جسے تندور میں پکایا جاتا ہے، اور بازار میں بیچا جاتا ہے اور وہ بھیڑ، بکری وغیرہ کا سر ہے، پس حالف ایسا سر کھانے سے ہی حانث ہوگا، چڑیا وغیرہ کے سر کھانے سے حانث نہیں ہوگا، حالانکہ سر کے عموم میں یہ بھی داخل تھا، مگر عرفی غرض نے تخصیص پیدا کر دی، لہٰذا حالف حانث

نہیں ہوگا،اور جب بھی حالف مطلق لفظ بولے گا تو عرفی معنی پر محمول ہوگا۔

اور اگر حالف کی غرض لفظِ مسمی کے مدلول سے زائد اور خارج ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،مثلا حالف نے کسی اجنبی عورت سے کہا: **إن دخلت الدار فأنت طالق** تو حالف کا یہ کلام لغو ہو جائے گا، کیوں کہ طلاق کی شرط: ملک یا ملک کی طرف نسبت نہیں پائی گئی، اور حالف کے کلام سے ملکِ نکاح کا معنی یعنی **إن دخلت و أنت فی نکاحی** مراد لینا درست نہیں ہوگا، گرچہ یہ متعارف ہے، کیونکہ یہ معنی اس لفظ مسمی کے مدلول سے زائد ہے جو مذکور نہیں ہے اور عرف کی دلالت میں اتنی تاثیر نہیں ہے کہ وہ غیر ملفوظ کو بھی ملفوظ بنادے، لہٰذا عرف کی وجہ سے غیر ملفوظ معنی (ملک نکاح) مراد لینا درست نہیں ہوگا، اور حالف کا کلام لغو قرار دیا جائے گا۔

اس تمہید کے بعد علامہ شامیؒ درمع التنویر میں مذکور مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ جب یہ بات جان لی تو یہ بھی جان لے کہ اگر حالف نے **واللہ لایشتری لإنسان شیئًا بفلس** کے الفاظ سے قسم کھائی ہو تو اس میں لفظ مسمی 'فلس' ہے،جس کا لغوی اور عرفی معنی ایک ہی ہے، یعنی تانبے کا مہر لگا ہوا ٹکڑا، لہٰذا یہ اسم خاص اور متعین ہے جو درہم و دینار پر صادق نہیں آتا، لہٰذا حالف اس شخص کے لیے درہم کے بدلے کوئی چیز خریدے تو وہ حانث نہیں ہوگا، گرچہ باعتبار عرف اس قسم کی غرض یہ ہے کہ وہ فلس اور اس سے زیادہ یعنی درہم و دینار کے عوض بھی کوئی چیز فلاں کے لیے نہیں خریدے گا، مگر چوں کہ درہم و دینار لفظ مسمی (فلس) پر زائد ہے اور اس کے مدلول میں داخل نہیں ہے، لہٰذا لفظ فلس بول کر درہم و دینار مراد لینا درست نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر حالف نے **واللہ لا یخرج من الباب** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر چھت سے نکل گیا تو حالف حانث نہیں ہوگا، گرچہ عرفاً ایسی قسم سے مقصود گھر میں قرار اور چھت، طاق وغیرہ سے بھی نہ نکلنا ہی ہوتا ہے؛ لیکن یہ معنی لفظ مسمی (الباب) سے زائد ہے،

پس گرچہ یمین کی غرض (کسی بھی طرح گھر سے نہ نکلنا) کا تقاضا حنث کا ہے، مگر وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ لفظ مسمی الباب میں یہ سب شامل نہیں ہیں، اسی طرح اگر حالف نے **و اللہ لا یضربہ بسوط** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر فلاں کو عصا کے ذریعہ مارا تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ عصا لفظ مسمی (سوط) میں مذکور نہیں ہے، گرچہ حالف کی غرض فلاں کو تکلیف نہ دینے کی تھی، چاہے وہ عصا سے ہو یا کسی اور چیز سے؛ لیکن لفظ مسمی (سوط) میں عصا داخل نہیں ہے، لہٰذا یہ لفظ مسمی پر زیادتی ہے، چاہے حالف کی غرض تکلیف نہ دینے کی ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس طرح اگر حالف نے **و اللہ لیغدینہ بألف** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر ہزار کے عوض ایک روٹی خرید لی اور فلاں کو دوپہر کے وقت کھلا دی تو حالف حانث نہیں ہوگا، گرچہ حالف کی غرض یہ ہے کہ وہ اس کو دوپہر کے کھانے میں کوئی بیش قیمت (عمدہ چیز) کھلائے گا، مگر چونکہ لفظ مسمی (ألف) پر عمل ہو چکا اس لیے حانث نہیں ہوگا، پس ان تمام صورتوں میں حالف کی غرض کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ الفاظ کے عرفی معنی کا اعتبار کیا گیا ہے، لہٰذا اس سے واضح ہو گیا کہ ہمارے یہاں ایمان کا مدار الفاظ کے عرفی معنی پر ہے نہ کہ حالف کی غرض پر۔ **وعلی ہذا مسائل اخر ذکرھا ایضا فی تلخیص الجامع۔**

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں چیز کو دس درہم کے عوض نہیں خریدے گا، پھر گیارہ کے بدلے خرید لیا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر بائع نے قسم کھائی تھی کہ دس کے عوض فروخت نہیں کرے گا، پھر گیارہ کے عوض فروخت کر دیا تو حانث نہ ہوگا۔ علامہ شامیؒ مذکور قاعدے کے مطابق اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

مذکور مسئلہ کی چار صورتیں مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) اگر حالف نے **و اللہ لا یشتریہ بعشرۃ** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر چیز کو گیارہ کے عوض خرید لیا تو حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ حالف نے دس اور کچھ مزید کے عوض خریدا ہے اور حنث کی شرط (دس) پر زیادتی حنث سے مانع نہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ: حالف نے

و اللہ لایدخل ھذہ الدار کے الفاظ سے قسم کھائی پھر حالف دارِمحلوف علیہ کے ساتھ ساتھ اور ایک گھر میں داخل ہوا تو حالف حانث ہوجائے گا، اسی طرح مذکورہ مثال میں دس کے بجائے گیارہ سے خریدنے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔اور زیادتی حنث میں مانع نہیں ہوگی۔

(۲) اگر بائع نے **و اللہ لا یبیعہ بعشرۃ** کے الفاظ سے قسم کھائی، پھر گیارہ کے عوض چیز فروخت کردی تو بائع حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ لفظ 'عشرۃ' کا اطلاق عدد مفردہ اور عدد ِمقرونہ پر کیا جاتا ہے۔اور بائع کی مراد عرفاً عددِ مفردہ تھی کہ فقط عشرہ میں نہ بیچے گا۔مفردہ جس کے ساتھ کوئی دوسرا عدد ملا ہوا نہ ہو، مقرونہ جس کے ساتھ کوئی دوسرا عدد ملا ہوا ہو۔

مشتری اور بائع میں وجہ فرق

مشتری دس سے کم ثمن دینے کا طالب تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے کلام (عشرہ) سے مراد مطلق ہے، چاہے وہ مفردہ ہو یا مقرونہ، یعنی عشرہ سے بھی نہ خریدوں گا اور احد عشر سے بھی نہ خریدوں گا، اس لیے مشتری گیارہ کے عوض خریدنے سے بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ عشرہ مقرونہ کا بھی احتمال ہے، اور بائع دس سے زیادہ ثمن وصول کرنے کا طالب تھا تو اس کے کلام میں لفظ عشرہ سے عشرہ مفردہ ہی مراد ہے، یعنی میں عشرہ میں نہیں بیچوں گا، احد عشر یا اس سے زیادہ میں بیچ سکتا ہوں، لہٰذا حالف عشرہ مقرونہ (گیارہ) کے عوض فروخت کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔

(۳) اگر مشتری نے **و اللہ لا أشتریہ بعشرۃ** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر وہ چیز نو کے عوض خریدی تو مشتری حانث نہیں ہوگا کیوں کہ نو کے عوض خریدنے سے نہ تو عشرہ مفردہ (دس) پر عمل ہوا اور نہ عشرہ مقرونہ (دس سے زیادہ) پر عمل ہوا۔گرچہ اس صورت میں مشتری کی غرض نو سے خریدنے میں بھی پائی گئی ہے، کہ مقصود تو دس یا زیادہ میں وہ چیز نہ خریدنا تھا، کم میں خریدنا تو اس کو قبول تھا، لیکن ہمارے یہاں ایمان کا مدار الفاظ عرفیہ پر ہے، حالف کی

اغراض پر نہیں،یعنی عرفاً مشتری کی نیت یہ تھی کہ دس یا زیادہ میں نہ خریدوں گا،کم میں یعنی تسعۃ میں خریدوں گا،مگر تسعۃ کا معنی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے،اس لیے ملفوظ سے زائد غرض کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۴)اگر بائع نے و اللہ لا یبیعہ بعشرۃ کے الفاظ سے قسم کھائی پھر وہ چیز نو کے عوض فروخت کردی تو بائع حانث نہیں ہوگا،گرچہ بائع کی غرض دس سے زیادہ ثمن وصول کرنے کی تھی اور یہ تھی کہ وہ دس کے عوض فروخت نہیں کرے گا،اور نہ اس سے کم کے عوض؛لیکن جب بائع نے نو کے عوض چیز فروخت کردی تو وہ حانث نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ مسمی (عشرہ) ہے اور تسعۃ غیر مسمی ہے،لہٰذا حالف حانث نہیں ہوگا،کیوں کے بائع نے عشرہ کا تکلم کیا ہے،اور اس کا اطلاق تسعۃ پر نہیں ہوتا، پس یہ بیع اس کی حلف کی غرض کے خلاف ہونے کے باوجود چوں کہ یہ غرض لفظ میں داخل نہیں،اس لیے حنث میں اس کا اعتبار نہ ہوگا،اور اس لیے بھی کہ حالف کی غرض کسی عام لفظ کے لیے صرف مخصص بن سکتی ہے،لیکن اس کی وجہ سے (لفظ مسمی) پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے،کما مر۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جب تو نے یہ تفصیلات جان لی تو تیرے سامنے بناء الایمان علی العرف قاعدے کا معنی واضح ہوگیا کہ لفظِ مسمی سے وہ معنی معتبر ہوگا جو عرفاً مقصود ہو،گرچہ یہ معنی لغت یا شرح میں متعارف معنی سے عام ہو،اس قاعدے سے اور مصنف کے ذکر کردہ اخیری مسئلہ اور چار مسائل سے ایسی عرفی غرض کے اعتبار کا وہم پیدا ہوتا ہے جو لفظ مسمی سے زائد اور اس کے مدلول سے خارج ہو۔یعنی یہ ممکن تھا کہ کوئی حالف کی ہر قسم کی غرض کو یمین میں داخل سمجھ لے، چاہے وہ لفظ کا مدلول ہو یا نہ ہوا،تو علماء نے ایک دوسرے قاعدے (بناء الأیمان علی الألفاظ لا علی الأغراض) کو ذکر فرما کر وہم کو دور کردیا، لہٰذا علماء کے قول لاعلی الغراض سے لفظ مسمی سے زائد غرض کے اعتبار کا وہم ختم ہوگیا اور 'الفاظ' سے سابق قاعدے کی وجہ سے الفاظ عرفیہ مراد ہے،اور اگر پہلا قاعدہ نہ ہوتا تو پھر ہر صورت

میں الفاظ کا اعتبار ہونے کا وہم ہوتا، خواہ وہ لغوی معنی ہو یا شرعی معنی ہو؛ مگر پہلے قاعدے کی وجہ سے لغوی اور شرعی معنی خارج ہو گیا اور دوسرے قاعدے سے وہ عرفی معنی خارج ہوئے، جو لفظ کے مدلول سے زائد ہے، ان دونوں قاعدوں میں بہت سے علماء حتی کہ علامہ شرنبلالی کو بھی وہم ہوا ہے، انہوں نے پہلے قاعدے کو دیانت پر اور دوسرے کو قضاء پر محمول کیا ہے ،پس حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں قاعدوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اور ان پر ذکر کردہ علماء کی فروعات میں بھی کوئی تناقض نہیں ہے۔

پھر یہ بات جان لو کہ یہ ساری تفصیلات یعنی مدلول سے زائد غرض کا اعتبار نہ کرنا اس وقت ہے جب لفظ عرف میں کسی معنی سے مجاز نہ ہو، لہٰذا اگر لفظ کسی اور معنی سے مجاز ہو تو مجازی معنی ہی کا اعتبار کیا جائے گا، مثلا **لا أضع قدمی فی دار فلان** یہ مطلقاً دخول سے مجاز ہے، لہٰذا مطلق دخول سے حانث ہوگا **کما سیأتی**۔

اس صورت میں لفظ مسمی کا بالکل اعتبار نہیں ہوگا، حتی کے اگر حالف نے قدم داخل کیے اور دار میں داخل نہیں ہوا تو حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ لفظ (وضع قدم) کے حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہے اور اس کی مراد ایک اور معنی (مطلقًا دخول) ہے۔اسی طرح اگر حالف نے **واللہ لا آکل ھذہ الشجرۃ** کے الفاظ سے قسم کھائی اور درخت پھل دار نہیں ہے تو درخت کا ثمن مراد ہوگا حتی کہ اگر حالف نے نفس درخت کو کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ یہاں حقیقی معنی مہجور ہے، جب کہ سابقہ مثالوں میں یعنی بائع کی قسم میں عشرہ سے بائع کی غرض عشرہ اور تسعہ دونوں مراد ہے یعنی حقیقی معنی بالکل مہجور نہیں ہے، بلکہ حقیقی معنی کے ساتھ اور ایک معنی مراد لیا ہے، پس لفظ مسمی کا اعتبار ہوگا، زائد کا نہیں، جب کہ ان دونوں مثالوں میں فقط حالف کی غرض کا اعتبار ہوگا۔ اور الفاظ کا اعتبار نہ ہوگا؛ کیوں کہ لفظ اس سے مجاز بن چکا لہٰذا یہ صورتیں ان دونوں مذکورہ قواعد کے خلاف نہیں ہے۔

اخیر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس روشن تقریر کو غنیمت جان، جو میں نے اپنے

رسالہ: **رفع الانتقاض و دفع الاعتراض على قولهم الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض** سے تلخیص کی ہے، اگر تو اس سے زائد بحث اور اس کی حقیقت پر واقفیت چاہتا ہے تو ہمارے رسالہ کا رجوع کر اور اس کا حریص بن جا؛ کیوں کہ رسالہ میں مخفی اسرار و رموز سے پردہ ہٹایا گیا ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

(الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض فلو) اغتاظ على غيره و (حلف أن لا يشتري له شيئا بفلس فاشترى له بدرهم) أو أكثر (شيئا لم يحنث كمن حلف لا يخرج من الباب أو لا يضربه أسواطا أو ليغدينه اليوم بألف فخرج من السطح وضرب بعضها وغدى برغيف) اشتراه بألف أشباه (لم يحنث) لأن العبرة لعموم اللفظ

مبحث مهم في تحقيق قولهم: الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض

(قوله الأيمان مبنية على الألفاظ إلخ) أي الألفاظ العرفية بقرينة ما قبله واحترز به عن القول ببنائها على عرف اللغة أو عرف القرآن ففي حلفه لا يركب دابة ولا يجلس على وتد، لا يحنث بركوبه إنسانا وجلوسه على جبل وإن كان الأول في عرف اللغة دابة، والثاني في القرآن وتدا كما سيأتي وقوله: لا على الأغراض أي المقاصد والنيات، احترز به عن القول ببنائها على النية. فصار الحاصل أن المعتبر إنما هو اللفظ العرفي المسمى، وأما غرض الحالف فإن كان مدلول اللفظ المسمى اعتبر وإن كان زائدا على اللفظ فلا يعتبر، ولهذا قال في تلخيص الجامع الكبير وبالعرف يخص ولا يزاد حتى خص الرأس بما يكبس ولم يرد الملك في تعليق طلاق الأجنبية بالدخول اهـ ومعناه أن اللفظ إذا كان عاما يجوز تخصيصه بالعرف كما لو حلف لا يأكل رأسا فإنه في العرف اسم لما يكبس في التنور ويباع في الأسواق، وهو رأس الغنم دون رأس العصفور ونحوه، فالغرض العرفي يخصص عمومه، فإذا أطلق ينصرف إلى المتعارف، بخلاف زيادة الخارجة عن اللفظ كما لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنه يلغو ولا تصح إرادة الملك أي إن دخلت وأنت في نكاحي وإن كان هو المتعارف لأن ذلك غير مذكور، ودلالة العرف لا تأثير لها في جعل غير الملفوظ ملفوظا.

إذا علمت ذلك فاعلم أنه إذا حلف لا يشتري لإنسان شيئا بفلس فاللفظ المسمى وهو الفلس معناه في اللغة والعرف واحد، وهو القطعة من النحاس

المضروبة المعلومة فهو اسم خاص معلوم لا يصدق على الدرهم أو الدينار فإذا اشترى له شيئا بدرهم لا يحنث وإن كان الغرض عرفا أن لا يشتري أيضا بدرهم ولا غيره ولكن ذلك زائد على اللفظ المسمى غير داخل في مدلوله فلا تصح إرادته بلفظ الفلس، وكذا لو حلف لا يخرج من الباب، فخرج من السطح لا يحنث، وإن كان الغرض عرفا القرار في الدار وعدم الخروج من السطح أو الطاق أو غيرهما، ولكن ذلك غير المسمى ولا يحنث بالغرض بلا مسمى، وكذا لا يضربه سوطا فضربه بعصا لأن العصا غير مذكورة، وإن كان الغرض لا يؤلمه بأن لا يضربه بعصا ولا غيرها، وكذا ليغدينه بألف فاشترى رغيفا بألف وغداه به لم يحنث وإن كان الغرض أن يغديه بما له قيمة وافية وعلى ذلك مسائل أخرى، ذكرها أيضا في تلخيص الجامع: لو حلف لا يشتريه بعشرة حنث بأحد عشر ولو حلف البائع لم يحنث به، لأن مراد المشتري المطلقة، ومراد البائع المفردة وهو العرف ولو اشترى أو باع بتسعة لم يحنث لأن المشتري مستنقص والبائع وإن كان مستزيدا لكن لا يحنث بالغرض بلا مسمى كما في المسائل المارة. اهـ. فهذه أربع مسائل أيضا.

الأولى: حلف لا يشتريه بعشرة فاشتراه بأحد عشر حنث لأنه اشتراه بعشرة وزيادة والزيادة على شرط الحنث لا تمنع الحنث كما لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها ودخل دارا أخرى.

الثانية: لو حلف البائع لا يبيعه بعشرة فباعه بأحد عشر لم يحنث لأن العشرة تطلق على المفردة، وعلى المقرونة أي التي قرن بها غيرها من الأعداد ولما كان المشتري مستنقصا أي طالبا لنقص الثمن عن العشرة علم أن مراده مطلق العشرة أي مفردة أو مقرونة ولما كان البائع مستزيدا أي طالبا لزيادة الثمن عن العشرة علم أن مراده بقوله لا أبيعه بعشرة العشرة المفردة فقط تخصيصا بالعرف فلذا حنث المشتري بالأحد عشر دون البائع.

الثالثة: لو اشترى بتسعة لم يحنث لأنه لم توجد العشرة بنوعيها مع أنه وجد الغرض أيضا لأنه مستنقص.

الرابعة: لو باع بتسعة لم يحنث أيضا لأنه وإن كان غرضه الزيادة على العشرة، وأنه لا يبيعه بتسعة ولا بأقل لكن ذلك غير مسمى لأنه إنما سمى العشرة، وهي لا تطلق على التسعة ولا يحنث بالغرض بلا مسمى لأن الغرض يصلح

مخصصا لا مزيدا كما مر، إذا علمت ذلك ظهر لك أن قاعدة بناء الأيمان على العرف معناها أن المعتبر هو المعنى المقصود في العرف من اللفظ المسمى، وإن كان في اللغة أو في الشرع أعم من المعنى المتعارف، ولما كانت هذه القاعدة موهمة اعتبار الغرض العرفي وإن كان زائدا على اللفظ المسمى وخارجا عن مدلوله كما في المسألة الأخيرة وكما في المسائل الأربعة التي ذكرها المصنف دفعوا ذلك الوهم بذكر القاعدة الثانية وهي بناء الأيمان على الألفاظ لا على الأغراض، فقولهم لا على الأغراض دفعوا به توهم اعتبار الغرض الزائد على اللفظ المسمى، وأرادوا بالألفاظ الألفاظ العرفية بقرينة القاعدة الأولى، ولولاها لتوهم اعتبار الألفاظ ولو لغوية أو شرعية فلا تنافي بين القاعدتين كما يتوهمه كثير من الناس حتى الشرنبلالي، فحمل الأولى على الديانة والثانية على القضاء ولا تناقض بين الفروع التي ذكروها.

ثم اعلم أن هذا كله حيث لم يجعل اللفظ في العرف مجازا عن معنى آخر كما في: لا أضع قدمي في دار فلان فإنه صار مجازا عن الدخول مطلقا كما سيأتي ففي هذا لا يعتبر اللفظ أصلا حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث لأن اللفظ هجر وصار المراد به معنى آخر ومثله لا آكل من هذه الشجرة وهي لا تثمر ينصرف إلى ثمنها حتى لا يحنث بعينها وهذا بخلاف ما مر، فإن اللفظ فيه لم يهجر بل أريد هو وغيره فيعتبر اللفظ المسمى دون غيره الزائد عليه أما هذا فقد اعتبر فيه الغرض فقط لأن اللفظ صار مجازا عنه فلا يخالف ذلك القاعدتين المذكورتين فاغتنم هذا التقرير الساطع المنير الذي لخصناه من رسالتنا المسماة: رفع الانتقاض ودفع الاعتراض على قولهم: الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض فإن أردت الزيادة على ذلك والوقوف على حقيقة ما هنالك فارجع إليها واحرص عليها فإنها كشفت اللثام عن حور مقصورات في الخيام والحمد لله رب العالمين. (رد المحتار: ١١/٣٤١-٣٤٥)

(٢١) مطلب حلف لا يسكن الدار

دار میں نہ رہنے کی قسم کا حکم۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے **لا يسكن هذه الدار** یا **لا يسكن البيت** یا **لا يسكن هذه المحلة** کے الفاظ سے قسم کھائی (محلہ سے مراد حارہ

ہے) اور حالف گھر سے نکل گیا، مگر اس کا سامان یا اس کے گھر والے باقی رہ گئے حتی کہ ایک کیل بھی باقی رہ گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے بقول حالف حانث ہو جائے گا اور امام محمدؒ نے ایسی چیز وں کو نکالنا کافی قرار دیا ہے، جن پر بود و باش کا مدار ہوتا ہے، اور یہی زیادہ موافق اور مفتی بہ قول ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ متن میں مذکور تین مثالوں کا حکم ذکر فرمانا چاہتے ہیں اور ان سے بار ہونے کا طریقہ بھی بیان فرماتے ہیں۔

پہلے علامہ شامی مزید دو مثالیں ذکر فرماتے ہیں پھر سابقہ تینوں مثالوں کا حکم ذکر فرمائیں گے۔

(۱) پہلی مثال علامہ شامیؒ بیان فرماتے ہیں کہ محیط کے حوالے سے بحر میں یہ مثال مذکور ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی **لا یقعد هذه الدار** اور حالف کی کوئی نیت بھی نہیں ہے، تو مشائخ کے بقول اگر حالف اس گھر میں رہائش پذیر تھا تو قسم 'سکنی' پر محمول ہوگی اور اگر حالف کا اس گھر میں سکنی نہیں ہے تو پھر حقیقی معنی پر (یعنی قعود بیٹھنے پر محمول ہوگی) اور اسی اعتبار سے حنث کا حکم جاری ہوگا۔

(۲) دوسری مثال خانیہ میں مذکور ہے کہ اگر حالف نے **لا یخرج من بلد** کے الفاظ سے قسم کھائی تو یہ قسم حالف کے خود کے نکلنے پر محمول ہوگی اور اگر **لا یخرج من هذه الدار** کے الفاظ سے قسم کھائی اور حالف کا اس گھر میں سکنی بھی ہے تو یہ قسم حالف کے اپنے اہل و عیال کے ساتھ نکلنے پر محمول ہوگی، یعنی اگر تمام کے ساتھ نکلے گا تو حانث ہوگا؛ ہاں اگر ان الفاظ (**لا یخرج هذه الدار**) کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ ہو جو دلالت کرے کہ حالف کی مراد اس سے خود نکلنا ہے تو پھر اس صورت میں حلف خود کے نکلنے پر محمول ہوگی اور تنہا حالف کے نکلنے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ سابقہ تینوں مثالوں کا حکم ذکر فرماتے ہیں کہ جب سامان رہ جائے تو

حالف حانث ہوجاتا ہے، تو اگر حالف ہی اگر گھر سے نہیں نکلا تو اس صورت میں تو بدرجہ اولی حانث ہوجائے گا۔

سوال: حالف نے جب قسم کھائی کہ وہ سکنی اختیار نہیں کرے گا اور قسم کے بعد نیا سکنی تو پایا نہیں گیا ہے اور یہ سکنی تو حلف سے پہلے کا ہے۔ لہٰذا جب نیا سکنی پایا نہیں گیا تو حالف حانث بھی نہیں ہونا چاہیئے۔

جواب: سکنی فعل ممتد ہے اور فعل ممتد میں اصول یہ ہے کہ فعل ممتد کا دوام ابتداء کے حکم میں ہے، لہٰذا جب حالف قسم کے بعد بھی گھر میں رہا تو گویا نیا سکنی پایا گیا لہٰذا حالف حانث ہوجائے گا۔

اس مسئلہ میں تیسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکثر چیزوں کا نکالنا کافی ہے، کیوں کہ تمام چیزں کو منتقل کرنا متعذر ہے۔ صاحب بحر فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں ترجیح میں بھی اختلاف ہے، فقیہ ابو اللیث نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور اسی قول کو اپنایا ہے اور مشائخ نے بھی امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی لیا ہے، البتہ انہوں نے ان چیزوں کو مستثنی کیا ہے جن پر رہائش کا مدار نہیں ہوتا، جیسے چٹائی کا ٹکڑا اور میخ وغیرہ (کما ذکرہ فی التبیین وغیرہ) اور ہدایہ میں امام محمد کے قول کو راجح قرار دیا ہے، کیوں کہ امام محمدؒ کا قول احسن اور زیادہ مناسب ہے، اور کچھ علماء نے صراحت کی ہے کہ فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے (کما فی الفتح) اور بہت سے مشائخ مثلا صاحب محیط صاحب فوائد الظہیر یہ اور صاحب کافی نے صراحت کی ہے کہ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

آگے صاحب بحر اپنی رائے کا اظہار فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے قول پر فتوی دینا احوط ہے (کیوں کہ امام صاحب کے بقول کچھ بھی رہ گیا تو حالف حانث ہوجاتا ہے، تو اس میں سکنی سے متعلق چھوٹی بڑی ساری چیزیں آجائے گی) اگر چہ صاحبینؒ کے قول میں زیادہ آسانی ہے۔ صاحب نہر ان اقوال کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کا مدار

عرف پر ہے، اوراس میں کوئی شک نہیں کہ جوآدمی مکان ترک کرنے اوردوبارہ نہ آنے کے ارادہ سے نکل گیا اوراپناوہ سامان بھی منتقل کردیا جس کے ساتھ رہائش کا معاملہ ہوتا ہے اور باقی ماندہ سامان نقل کرنے کاارادہ رکھتاہے تو ایسے شخص کے بارے میں کہا جاتا ہے (**ليس ساكنا فيه**) کہ وہ اس مکان میں سکونت پذیر نہیں ہے) بلکہ وہ اس مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو چکا ہے، اس بات سے تو امام محمد کا قول ہی راجح ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (**إنتهى كلام النهر**)

علامہ شامیؒ **قلت** کہہ کر وضاحت فرماتے ہیں کہ صاحب نہر نے امام محمدؒ کے قول کی وجہ ترجیح جو ذکرفرمائی ہے وہ فتح القدیر سے ماخوذ ہے اور شرنبلالیہ میں البرھان کے حوالے سے مروی ہے کہ جن صحیح اقوال پرفتوی دیا جاتا ہے ان میں زیادہ صحیح قول امام محمدؒ کا ہے۔ آگے علامہ شامیؒ **قلت** کہہ کرامام صاحب اورامام محمدؒ دونوں کے اقوال میں اتحاد کا دعوی کر کے اسکو ثابت بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے قول کے مطابق کوئی بھی چیز رہ گئی تو حانث ہو جائے گا مگر مشائخ نے امام صاحب کے قول پرفتوی دیتے ہوئے بھی ان چیزوں کا استثناء کیا ہے جن پر سکنی کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، اورامام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے کہ حلف ان چیزوں پر مشتمل ہوگی جن پر سکنی کا اطلاق ہوتا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ اورامام محمدؒ کا قول ایک جیسا ہی ہے تو راجح قول بھی ان ہی کا ہوگا۔

اورمشائخ کے قول کے متعلق صاحب نہر کا یہ کہنا کہ ایسا تو کسی کا بھی قول نہیں ہے، وہ صحیح نہیں ہے، اگرچہ زیلعی وغیرہ حضرات کی عبارات سے بھی صاحب نہر جیسے معنی کا وہم ہوتا ہے، مگر وہ سب درست نہیں اورمشائخ کا قول وہ امام ابوحنیفہؒ کا ہی قول ہے جو امام محمدؒ کے قول سے قریب تر ہے۔

(حلف لا يسكن هذه الدار أو البيت أو المحلة) يعني الحارة (فخرج وبقي متاعه وأهله) حتى لو بقي وتد (حنث) واعتبر محمد نقل ما تقوم به السكنى، وهو أرفق وعليه الفتوى قاله العيني (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يسكن الدار

(قوله حلف لا يسكن إلخ) فلو حلف لا يقعد في هذه الدار ولا نية له قالوا إن كان ساكنا فيها فهو على السكنى وإلا فعلى القعود حقيقة بحر عن المحيط. وفي الخانية: حلف لا يخرج من بلد كذا فهو على الخروج ببدنه، وفي لا يخرج من هذه الدار فهو على النقلة منها بأهله إن كان ساكنا فيها إلا إذا دل الدليل أنه أراد الخروج ببدنه اهـ (قوله يعني الحارة) كذا قال في البحر المحلة هي المسماة في عرفنا بالحارة اهـ.

قلت: المحلة في عرفنا الآن تطلق على الصقع الجامع لأزقة متعددة، كل زقاق منها يسمى حارة وقد تطلق الحارة على المحلة كلها (قوله فخرج) وكذا لو لم يخرج بالأولى بحر لأن السكنى مما يمتد فلدوامه حكم الابتداء وظاهر ما مر عن المجتبى عدم الحنث في عرفهم (قوله وأهله) قال في البحر: الواو بمعنى أو لأن الحنث يحصل ببقاء أحدهما، والمراد بالأهل زوجته وأولاده الذين معه وكل من كان يأويه لخدمته والقيام بأمره كما في البدائع (قوله حتى لو بقي وتد حنث) جعل حنث جواب لو فصار المتن بلا جواب، فكان المناسب الأخصر أن يقول ولو وتدا وهو بكسر التاء أفصح من فتحها قهستاني، وهذا تعميم للمتاع جريا على قول الإمام بأنه لا بد من نقل المتاع كله كالأهل (قوله واعتبر محمد إلخ) أي لأن ما وراء ذلك ليس من السكنى هداية. وقال أبو يوسف: يعتبر نقل الأكثر لتعذر نقل الكل في بعض الأوقات. قال في البحر: وقد اختلف الترجيح فالفقيه أبو الليث رجح قول الإمام وأخذ به والمشايخ استثنوا منه ما لا يتأتى به السكنى كقطعة حصير ووتد كما ذكره في التبيين وغيره ورجح في الهداية قول محمد بأنه أحسن وأرفق ومنهم من صرح بأن الفتوى عليه كما في الفتح. وصرح كثير كصاحب المحيط والفوائد الظهيرية والكافي بأن الفتوى على قول أبي يوسف، والإفتاء بقول الإمام أولى لأنه أحوط وإن كان غيره أرفق. اهـ.

قال في النهر: أنت خبير بأنه ليس المدار إلا على العرف ولا شك أن من خرج على نية ترك المكان وعدم العود إليه ونقل من أمتعته ما يقوم به أمر سكناه وهو على نية نقل الباقي يقال ليس ساكنا فيه بل انتقل منه وسكن في المكان الفلاني. وبهذا يترجح قول محمد. اهـ. قلت: وهذا الترجيح بالوجه المذكور مأخوذ من الفتح وفي الشرنبلالية عن البرهان أن قول محمد أصح ما يفتى به من التصحيحين. اه

قلت: ويؤيده ما مر من استثناء المشايخ فإن عليه يتحد قول الإمام مع قول محمد، وأما قول النهر إنه ليس قول واحد منهم فهو غير ظاهر وإن كان كلام الزيلعي وغيره يوهم ما قاله فتأمل (ردالمحتار: ۱۱/۳۶۲-۳۶۴)

(۲۲) مطلب إن لم أخرج فكذا فقيد أو منع حنث

قسم کے بعد حالف کو قید کرلیا جائے یا روک دیا جائے تو؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے **لا یسکن هذه الدار** کے الفاظ سے قسم کھائی اور حالف نہیں نکلا تو حانث ہو جائے گا اور اگر فوراً نکلنا ممکن نہ ہو، مثلا رات آجانے کی وجہ سے یا دروازہ بند ہو جانے کی وجہ سے یا دوسرے گھر یا چوپائے کی تلاش میں مشغول ہونے کی وجہ سے حلف کے بعد بھی چند دن گھر میں ٹھہرا رہا یا بکثرت سامان ہونے کی وجہ سے چند دن سامان منتقل کرنے میں لگا رہا، خواہ کسی اور طریقہ سے سامان منتقل کر دینا ممکن تھا مگر پھر بھی خود منتقل کرتا رہا تو ان تمام صورتوں میں حالف گھر میں رہنے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے **لا یسکن هذا الدار** کے الفاظ سے قسم کھائی ہے اور گھر سے نکلنے میں کوئی عذر بھی نہیں ہے تو حالف ایک گھڑی ٹھہرنے سے بھی حانث ہوجائے گا اور اگر حالف کے لیے نکلنے سے کوئی عذر مانع ہو مثلا رات ہوگئی یا چور کے خوف کی وجہ سے یا حاکم کے منع کر دینے کی وجہ سے یا جس جگہ منتقل ہونا ہے اس کا علم نہ ہونے کی وجہ سے یا حالف پر دروازہ بند کر دیا گیا اور حالف میں کھولنے کی طاقت نہیں ہے یا حالف شریف انسان ہے یا اتنا زیادہ کمزور ہے کہ وہ اپنا سامان خود منتقل نہیں کر سکتا ہے اور حالف کو کوئی مزدور بھی نہ ملے تو ان تمام اعذار کی وجہ سے گھر سے نکلنے میں دیر ہو جائے تو حالف حانث نہیں ہوگا۔

مذکورہ تفصیل میں بعض ایسے اعذار کا بیان ہے جن کے سبب سے حالف کو باوجود حنث کے تقاضا کے حانث نہیں قرار دیا جاتا، ان مسائل پر علامہ فضلیؒ نے ایک دوسرے مسئلے کی

بنیاد پر اعتراض کیا ہے، علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اس اعتراض اور جواب کی وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ فضلی کا اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے اگر میں اس گھر سے آج نہیں نکلا تو میری بیوی کو طلاق ہے، پھر حالف کو قید کر دیا گیا یا گھر سے نکلنے سے روک دیا گیا تو حالف حانث ہو جائے گا اور بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی، حالانکہ فتح القدیر کا جو مسئلہ سابق میں مذکور ہے اس کے مطابق تو حالف حانث نہیں ہونا چاہئے؛ کیوں کہ وہ عذر کی وجہ سے ہی نہیں نکلا، پس جس طرح **لایسکن هذه الدار** میں عذر کی وجہ سے عدم حنث کا حکم لگایا ہے تو پھر مذکورہ صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، مگر واقع ہو جاتی ہے۔

(۲) اسی طرح اگر حالف نے اپنی بیوی سے کہا- جب کہ اسکی بیوی اپنے والد کے یہاں تھی- کہ اگر تو آج رات میرے گھر نہیں آئی تو تجھے طلاق ہے، پھر لڑکی کو اس کے والد نے جانے سے روک دیا تو حالف حانث ہو جائے گا اور بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی، اس مسئلہ میں بھی عذر کی وجہ سے ہی عورت نہیں نکلی تو پھر حنث کا حکم نہیں ہونا چاہئے، مگر پھر بھی شوہر حانث ہوتا ہے اور عورت پر طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس مثال سے بھی فتح القدیر میں مذکور مسئلہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ فضلی نے جو دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں اس میں محلوف علیہ عدمِ خروج عدمی چیز ہے پس اس کا تحقق جس طرح بھی ہو حالف حانث ہو جائے گا، چاہے قید کی وجہ سے نہ نکل سکا ہو یا کسی کے روک دینے کی وجہ سے؛ کیوں کہ معدوم چیز اختیار میں نہیں ہوتی پہلے سے معدوم ہے اور آئندہ بھی اسی طرح جاری رہے گی، اس کے خلاف کام یعنی خروج کو اختیار سے کرنا ہوگا پس عدم خروج شرطِ حنث ہے اور جس طرح بھی ہوگی حنث متحقق ہوگا۔

اور فتح القدیر میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں محلوف علیہ فعل ہے، لہٰذا اس میں حنث کا

تعلق فعل کے تحقق پر موقوف ہوگا، لہٰذا اس میں شرط حنث سکونت کا اختیاری طور پر پایا جانا ضروری ہے، اور قید یا روک لینے کی صورت میں اس کو' ساکن' نہیں کہا جاتا بلکہ مُسکَن یعنی ٹھہرایا ہوا کہا جاتا ہے، اور جب شرط یعنی خود ٹھہرنا نہیں پایا گیا تو حالف حانث بھی نہیں ہوگا۔

(حلف لا يسكن هذه الدار أو البيت أو المحلة) يعني الحارة (فخرج وبقي متاعه وأهله) حتى لو بقي وتد (حنث) واعتبر محمد ....وهذا لو يمينه بالعربية ولو بالفارسية بر بخروجه بنفسه كما لو كان سكناه تبعا وكما لو أبت المرأة النقلة وغلبته أو لم يمكنه الخروج ولو بدخول ليل أو غلق باب أو اشتغل بطلب دار أخرى أو دابة، وإن بقي أياما أو كان له أمتعة كثيرة فاشتغل بنقلها بنفسه، وإن أمكنه أن يستكري دابة لم يحنث. (در مع التنوير)

قال في الفتح: ثم إنما يحنث بتأخير ساعة إذا أمكنه النقل فيها وإلا بأن كان لعذر ليل أو خوف اللص، أو منع ذي سلطان أو عدم موضع ينتقل إليه أو أغلق عليه الباب فلم يستطع فتحه أو كان شريفا أو ضعيفا لا يقدر على حمل المتاع بنفسه، ولم يجد من ينقله لا يحنث، ويلحق ذلك الوقت بالعدم للعذر.

مطلب إن لم أخرج فكذا فقيد أو منع حنث

وأورد ما ذكره الفضلي فيمن قال: إن لم أخرج من هذا المنزل اليوم فهي طالق فقيد أو منع من الخروج حنث وكذا إذا قال لامرأته وهي في منزل أبيها إن لم تحضري الليلة منزلي فمنعها أبوها من الخروج حنث، وأجيب بالفرق بين كون المحلوف عليه عدما فيحنث بتحققه كيفما كان لأن العدم لا يتوقف على الاختيار، وكونه فعلا فيتوقف عليه كالسكنى لأن المعقود عليه الاختياري، وينعدم بعدمه فيصير مسكنا لا ساكنا فلم يتحقق شرط الحنث اهـ (رد المحتار: ۱۱/۳۶۶-۳۶۷)

(۲۳) مطلب حلف لا يساكن فلاناً

فلاں کے ساتھ سکونت اختیار نہ کرنے کی قسم کا حکم

تنویر الابصار میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلان کے ساتھ رہائش اختیار نہیں کرے گا پھر حالف نے اس فلاں کے ساتھ صحن میں رہائش اختیار کی یا حالف نے دار کے ایک حجرے میں اور فلاں نے دار کے دوسرے حجرے میں رہائش

اختیار کی تو حالف حانث ہو جائے گا؛ البتہ اگر دار بہت بڑا ہو اور الگ الگ حجرے میں رہائش اختیار کرے تو پھر حالف حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر حالف نے دیوار کے ذریعہ دار کو تقسیم کرلیا ہے اور دار یمین میں متعین ہے تو حالف حانث ہو جائے گا اور اگر دار کو نکرہ ذکر کیا ہے (متعین نہیں کیا) اور دیوار کے ذریعہ تقسیم بھی کرلیا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔

اور اس طرح 'لا یساکن فلان' کے الفاظ سے قسم کھانے کی صورت میں فلاں اگر زبردستی داخل ہوگیا اور اس نے حالف کے ساتھ رہائش اختیار کی، چاہے اس رہائش کا علم حالف کو ہو کہ نہ ہو، حالف حانث ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فلاں شخص فوراً داخل ہو کر نکل گیا اور اس نے دار میں رہائش نہیں رکھی تو پھر حالف حانث نہیں ہوگا، جیسے کہ وہی فلاں اگر مہمان بن کر داخل ہوتا تو بھی حالف حانث نہیں ہوتا کیوں کہ مہمان کا مستقل سکونت کا ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر حالف نے 'لا یساکن فلاناً' کے الفاظ سے قسم کھائی ہے پھر حالف سفر میں چلا گیا اور فلان نے آکر حالف کے اہل وعیال کے ساتھ رہائش اختیار کی تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں فلان کا حالف کے ساتھ حقیقتاً رہائش اختیار کرنا نہیں پایا گیا ہے۔

اس مطلب میں مساکنت کی حقیقت بیان کرتے ہوئے ان صورتوں کا ذکر کرنا مقصود ہے جن میں مساکنت کا تحقق ہوتا ہے اور جن میں مساکنت کا تحقق نہیں ہوتا ہے۔

(۱) جس وقت حالف نے لا یساکن فلاناً کی قسم کھائی اس وقت پہلے سے فلان کے ساتھ مساکنت میں تھا اور قسم کے بعد فوراً سامان منتقل کرنا شروع کر دیا اور سامان منتقل کرنا ممکن بھی ہے، تو حانث نہ ہوگا اور اگر فوراً سامان منتقل کرنا شروع نہیں کیا تو حانث ہو جائے گا۔

(۲) امام محمد فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں حالف نے فوراً فلاں کو سامان ہبہ کر دیا اور فلان نے قبضہ بھی کرلیا اور حالف فوراً نکل گیا اور اس کی رائے میں واپس آنا بھی نہیں تو

حالف فلان کے ساتھ مساکن نہیں رہا یعنی حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ فلان کے ساتھ رہائش نہیں پائی گئی ہے۔

(۳) اسی طرح اگر حالف نے فلان کے ساتھ رہائش اختیار نہ کرنے کی قسم کھائی ہے پھر حالف اپنا سامان ودیعت رکھ کر یا عاریت رکھ کر دار سے نکل گیا اور واپس دار میں آنے کا ارادہ بھی نہیں ہے تو بھی حالف حانث نہیں ہوگا۔(بحر)

مساکنت کا معنی:

بحر، حاشیۂ رملی میں تاتارخانیہ کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے (**لا تثبت المساكنة إلا بأهل كل منهما و متاعه**) رہائش تب ثابت ہوگی جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ مع سامان کے رہے۔

(۴) درمع التنویر میں ہے کہ صحن میں رہائش سے حانث ہوجاتا ہے۔

(۵) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی گھر کے صحن میں مساکنت سے حانث ہوجاتا ہے،تو بیت یا کمرہ میں تو بدرجہ اولی سکونت سے حانث ہوجائے گا۔

(٦) عدمِ مساکنت کی قسم کھانے کے بعد ایک گھر کے الگ الگ حجروں میں رہائش اختیار کی تو بھی مساکنت ہوگی،ہاں اگر گھر بڑا ہے جیسے کہ بڑے محل وغیرہ ہوتے ہیں تو مختلف کمروں میں رہنا ایک ساتھ سکونت نہیں ہے،اس لیے حانث نہیں ہوگا۔

(۷) علامہ شامیؒ (حنث) کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے یہ نیت کی تھی کہ وہ فلاں کے ساتھ ایک بیت یا حجرے میں نہیں رہے گا جس میں حالف اور فلان اکھٹے رہتے تھے تو حالف اس وقت تک حانث نہیں ہوگا،جب تک کہ حالف اس کے ساتھ اسی بیت میں رہے جس میں نہ رہنے کی نیت قسم میں کی ہے۔

(۸) اور اگر حالف نے 'لا یساکن فلان' کے الفاظ سے متعین بیت کی نیت کی ہے تو یہ درست نہیں (بزازیہ)

(۹) ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ اگر حالف نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلان کے ساتھ اس شہر میں یا اس گاؤں میں یا اس دنیا میں رہائش اختیار نہیں کرے گا پھر حالف نے فلان کے ساتھ ایک دار میں رہائش اختیار کی تو حالف حانث ہو جائے گا اور حالف اور فلان اسی شہر میں ہر ایک اپنے اپنے دار میں رہا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ حقیقی مساکنت نہیں پائی گئی، البتہ اگر اس صورت میں بھی حالف نے مطلق پورے شہر میں ساتھ نہ رہنے کی نیت کی ہو تو اس شہر کے الگ الگ گھروں میں رہنے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

حلف لا يساكن فلانا فساكنه في عرصة دار، أو هذا في حجرة، وهذا في حجرة حنث إلا أن تكون دارا كبيرة. ولو تقاسماها بحائط بينهما إن عين الدار في يمينه حنث وإن نكرها لا. ولو دخلها فلان غصبا إن أقام معه حنث علم أو لا، وإن انتقل فورا وكما لو نزل ضيفا، وكذا لو سافر الحالف فسكن فلان مع أهله به يفتى لأنه لم يساكنه حقيقة، (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يساكن فلانا

(قوله حلف لا يساكن فلانا) فإن كان ساكنا معه فإن أخذ في النقلة وهي ممكنة وإلا حنث قال محمد فإن كان وهب له المتاع وقبضه منه وخرج من ساعته وليس من رأيه العود فليس بمساكن. وكذلك إن أودعه المتاع أو أعاره ثم خرج لا يريد العود بحر. وفي حاشية الرملي عن التتارخانية لا تثبت المساكنة إلا بأهل كل منهما ومتاعه (قوله فساكنه في عرصة دار) أي ساحتها وهذا في بيت أو غرفة بالأولى (قوله أو هذا في حجرة) في بعض النسخ بالواو، ونسخة أو أحسن وهي الموافقة للبحر (قوله حنث) فلو نوى أن لا يساكنه في بيت واحد أو حجرة واحدة يكونان فيه معا لم يحنث، حتى يساكنه فيما نوى وإن نوى بيتا بعينه لم يصح بزازية. وفي الذخيرة وغيرها لا يساكنه في هذه المدينة أو القرية أو في الدنيا فساكنه في دار حنث. ولو سكن كل في دار فلا إلا إذا نوى۔ (رد المحتار: ۱۱/۳۶۹-۳۷۰)

(۲۴) مطلب حلف لا يخرج إلى مكة ونحوها

خروج الی مکۃ وغیرہ کی قسم کا حکم۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے قسم کھائی کہ: واللہ لا یخرج

إلی مکة یا **لایذھب إلی مکة** یا **لایروح إلی مکة** پھر حالف مکہ کے ارادہ سے نکلا اور مکہ پہنچنے سے پہلے ہی واپس لوٹ آیا، خواہ کسی اور جگہ جانے کے ارادے سے پلٹا ہو یا مکہ کا ارادہ ختم کر کے پلٹا ہو، حالف جیسے ہی مکہ کے ارادے سے اپنے شہر کی آبادی سے نکل جائے حانث ہو جائے گا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حالف کی بستی اور مکہ کے درمیان مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور اگر حالف کی بستی اور مکہ کے درمیان مسافت سفر کا فاصلہ نہیں ہے تو حالف مطلقاً انفصال سے (گھر سے نکلتے ہی) حانث ہو جائے گا۔ مسافت سفر پر ہونے یا نہ ہونے کی بنیاد پر آبادی سے تجاوز کرنے یا نہ کرنے کی شرط کی بات صاحب فتح القدیر نے بحث واستدلال کے طور پر ذکر فرمائی ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامی کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص 'خروج الی بلد فلان' کی قسم کھائے تو نفس خروج سے حانث ہوگا یا حنث کے لیے تجاوز عمران شرط ہوگا۔

اولاً تو علامہ شامیؒ، علامہ حصکفیؒ کے لکھنے کے مطابق صاحبِ فتح کی بحث سے اس مسئلہ کو ذکر فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں اس طرح ہے کہ مشائخ نے فرمایا کہ حالف نے جب **واللہ لایخرج إلی مکة** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر حالف مکہ کے ارادہ سے اپنی بستی کی آبادی سے باہر نکل گیا تو حالف حانث ہو جائے گا گویا کہ **أخرج** کا لفظ **أسافر** کے معنی کو متضمن ہے کیوں کہ یہ بات تو معلوم ہے کہ مکہ کے ارادہ سے مکہ کی طرف جانا سفر ہے، لہٰذا حالف کے الفاظ **لا أخرج** : **لاأسافر** کے معنی میں ہوئے۔ مشائخ کی اس بات پر کہ مکہ مسافتِ سفر پر ہے اس لیے **لا أخرج** : **لا أسافر** کے معنی میں ہے اور اس لیے تجاوز عمران شرط ہے، صاحب فتح القدیر مفہومِ مخالف سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مکہ مسافتِ سفر پر نہ ہو تو تجاوزِ عمران شرط نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں حالف کے الفاظ **لاأخرج** : **لاأسافر** کے معنی میں نہیں ہوں گے، پس خروج من داخل الدار سے ہی حانث ہو جائے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ قلت کہہ کر صاحب فتح کی تائید میں صاحب ذخیرہ کی بات نقل فرماتے ہیں کہ مکہ کی طرف خروج سفر ہے، اور انسان جب تک اپنے شہر کی آبادی سے باہر نہ نکل جائے مسافر نہیں سمجھا جاتا ہے، لہٰذا حالف جیسے ہی مکہ کے ارادہ سے شہر سے باہر نکلا تو وہ حانث ہوجائے گا۔

صاحب فتح کی تائید میں صاحب ذخیرہ کی بات ذکر کرنے کے بعد اس کے برعکس ایک دوسری حلف **لا یخرج إلی جنازة فلان** کا حکم ذکر فرماتے ہیں کہ اس حلف میں تجاوز عمران شرط نہیں ہے، چنانچہ **لا یخرج إلی جنازة فلان** میں کب حانث ہوگا؟ اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جنازہ تو شہر ہی میں ہوگا، اس لیے جیسے ہی اپنے ہی گھر سے جنازہ کے قصد سے نکلے گا وہ حانث ہوگا، خواہ قبرستان خارج مصر کیوں نہ ہو، کیوں کہ اس کی قسم **إلی جنازة فلان** کی ہے، **إلی مقبرة** کی نہیں ہے۔

اب سوال پیدا ہوگا کہ اگر اسکی قسم **لا یخرج إلی مقبرہ یا إلی قریة** (مادون السفر) کی ہو تو کب حانث ہوگا؟

جنازہ والی صورت کے مفہوم مخالف کے اعتبار سے علامہ شامیؒ کہتے ہیں کہ چوں کہ جنازہ شہر میں تھا اس لیے خروج من الدار سے حانث ہوگا، اور مقبرہ یا قریہ تو خارج مصر ہے، لہٰذا خروج من المصر (تجاوز عمران) کے بعد ہی حانث ہونا چاہئے، تاکہ الی داخل بلد اور الی خارج بلد کا حکم الگ الگ ہو، اور اگر حکم ایسا ہی ہو تو پھر مطلب یہ ہوا کہ مادون السفر عدم خروج کی قسم ہو تب بھی حنث کے لیے مجاوزت عمران شرط ہو گویا متن میں مذکور صاحب فتح کی بحث درست نہیں۔

اور پھر علامہ شامیؒ بحر کے حوالے سے بدائع کا ایک ایسا مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ جس سے صاحب فتح کے خلاف میں ان کے اپنے اخذ کردہ نتیجہ کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بحر میں بدائع کے حوالے سے یہ بات مروی ہے، عمر بن اسد نے امام محمدؒ سے ایسے شخص

کے متعلق پوچھا جو یہ حلف اٹھائے کہ واللہ لیخرجن من رقۃ(کہ وہ مقام رقہ سے ضرور خروج کرے گا) تو اس کا خروج کب سمجھا جائے گا، امام محمدؒ نے جواب دیا کہ جب وہ سفر کے لیے نکل پڑے اور آبادی سے گذر جائے تو خروج متحقق ہو گیا کیوں کہ سفر میں جب آدمی اپنی آبادی سے نکل جاتا ہے تو اس پر سفر کے احکام جاری ہو جاتے ہیں۔ امام محمدؒ کا یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد صاحب بحر فرماتے ہیں کہ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ خروج من البلد کی قسم ہو تو حنث کے لیے تجاوز عمران شرط ہے، خواہ مسافت سفر ہو یا نہ ہو اور اگر خروج من البلد کی قسم نہیں ہے تو تجاوز عمران شرط نہیں خروج من الدار سے ہی حانث ہو جائے گا۔

اور اب اخیر میں علامہ شامیؒ صراحتاً فرماتے ہیں کہ جنازہ والی مثال کے اعتبار سے اور امام محمدؒ کے ذکر کردہ حکم سے اور صاحب بحر کے اخذ کردہ خلاصہ سے جو بات واضح ہوئی وہ صاحب فتح القدیر کے اس بحث واستدلال سے مخالف ہے، جس کو حصکفی نے ذکر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ لا یخرج إلی.... کی قسم کی ۳ صورتیں ہیں:

(۱) وہ جگہ شہر میں ہوگی۔

(۲) وہ جگہ شہر سے باہر مسافت سفر سے کم پر ہوگی۔

(۳) وہ جگہ شہر سے باہر مسافت سفر پر ہوگی۔

پہلی صورت میں خروج من الدار سے ہی حانث ہو جائے گا، جب کہ دوسری اور تیسری صورت میں خروج من المصر کے بعد حانث ہوگا۔

نوٹ: اس مقام پر علامہ رافعی نے خروج إلی... کی قسم اور امام محمد کے ذکر کردہ مسئلہ، خروج من... سے فرق کرنے کی کوشش کی ہے، مگر علامہ شامیؒ کے مدعا کا مدارُ خروج الی جنازۃ' والی قسم پر ہے، لہٰذا علامہ شامیؒ کی بحث زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

فلو حلف (لا یخرج أو لا یذهب) أو لا یروح بحر بحثا (إلی مکة فخرج یریدها ثم رجع عنها) قصد غیرها أم لا نهر (حنث إذا جاوز عمران مصره علی قصدها) إن بینه وبینها مدة سفر وإلا حنث بمجرد انفصاله فتح بحثا (درمع التنویر)

مطلب حلف لا يخرج إلى مكة ونحوها

(قوله فتح بحثا) حيث قال: وقد قالوا إنما يحنث إذا جاوز عمرانه على قصدها كأنه ضمن لفظ أخرج معنى أسافر للعلم بأن المضي إليها سفر لكن على هذا لو لم يكن بينه وبينها مدة سفر ينبغي أن يحنث بمجرد انفصاله من الداخل. اه

قلت: يؤيده قوله في الذخيرة لأن الخروج إلى مكة سفر والإنسان لا يعد مسافرا إذا لم يجاوز عمران مصره اهـ أي بخلاف الخروج إلى الجنازة لكن لما كانت الجنازة في المصر اعتبر في الخروج انفصاله من باب داره وإن كانت المقبرة خارج المصر لأنه لم يحلف على الخروج إلى المقبرة، أما لو حلف على ذلك أو على الخروج إلى القرية مثلا مما يلزم منه الخروج من المصر فالظاهر أنه يلزم مجاوزة العمران وإن لم يقصد مدة سفر. وفي البحر عن البدائع قال عمر بن أسد: سألت محمدا عن رجل حلف ليخرجن من الرقة ما الخروج؟ قال، إذا جعل البيوت خلف ظهره لأن من حصل في هذه المواضع جاز له القصر. اهـ.

قال في البحر: فالحاصل أن الخروج إذا كان من البلد فلا يحنث حتى يجاوز عمران مصره سواء كان إلى مقصده مدة سفر أو لا وإن لم يكن خروجا من البلد فلا يشترط مجاوزة العمران اهـ. وهذا مخالف لما بحثه في الفتح فليتأمل (رد المحتار: ١١/٣٨٣-٣٨٤)

(٢٥) مطلب حلف ليأتينه إن استطاع

استطاعت کے الفاظ سے قسم کھانے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے ان الفاظ سے قسم کھائی و الله **ليأتينه غدًا إن استطاع** (قسم بخدا وہ فلان کے پاس ضرور بالضرور آئے گا اگر استطاعت ہوئی) تو استطاعت سے مراد استطاعتِ صحت ہوگی؛ کیوں کہ یہی متعارف ہے، لہٰذا اس کا مصداق رفع موانع یعنی مرض یا بادشاہ کا روک دینا ہے، ان موانع میں میں جنون اور نسیان کو بھی شامل ہوں گے۔ اور اگر حالف نے استطاعت سے قدرتِ حقیقیہ کی نیت کی جو فعل کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے تو دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی، قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی ؛ کیوں کہ یہ بات خلاف ظاہر ہے (فتح)

علامہ شامیؒ اس مطلب میں لفظ استطاعت کا مصداق ومراد واضح کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفی کی عبارت **استطاعة الصحة** سے وہی استطاعت مراد ہے جو آیت کریمہ **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا** میں مراد ہے، اور وہ محلوف علیہ فعل کے آلات کی سلامتی اور فعل محلوف علیہ کے اسبابِ صحت ہیں (کما فی فتح) اور آلات سے مراد اعضاء ہیں؛ لہٰذا مریض خارج ہو گیا کیوں کہ مریض کو مستطیع نہیں کہا جاتا ہے، اور اسباب کی صحت سے مراد یہ ہے کہ ارادۂ فعل کے وقت اسبابِ فعل اس طرح مہیا ہو کہ آدمی اپنے اختیار سے وہ کام کر سکے، لہٰذا اسباب کی صحت کی قید سے جس کو حاکم نے روک دیا ہو وہ خارج ہو گیا، کیوں کہ وہ اختیاری طور پر فعل محلوف علیہ کو نہیں کر سکتا ہے۔ (نہر)

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حصکفیؒ کی عبارت استطاعۃ الصحۃ کا لفظ بہت جامع ہے اور مانع معنوی (یعنی مرض) کو بھی شامل ہے اور مانع حسی (یعنی حکام کی طرف سے قید) کو بھی شامل ہے؛ لہٰذا اس تعبیر کی وجہ سے سلامتیٔ آلات کی قید ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، اسی وجہ سے امام محمدؒ نے استطاعت کی تفسیر اس طرح بیان فرمائی ہے: **إذا لم يمرض ولم يمنعه السلطان ولم يجئ أمر لا يقدر على إتيانه فلم يأتيه حنث** کہ جب حالف کو مرض لاحق نہ ہو اور سلطان نے اس سے منع نہ کیا اور کوئی ایسا حادثہ پیش نہ آیا جس کی وجہ سے وہ فعل محلوف علیہ بجالانے پر قادر نہ ہو پھر بھی حالف فعل محلوف علیہ کو بجا نہ لائے تو وہ حانث ہو جائے گا۔

کتبِ متقدمین میں مذکور سابقہ غیر اختیاری موانع پر قیاس کرتے ہوئے صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ ان موانع میں جنون اور نسیان بھی شامل ہونے چاہئے کیوں کہ یہ بھی غیر اختیاری موانع ہے؛ لہٰذا اگر حالف نسیان کی وجہ سے یمین بھول جائے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح اگر جنون کی وجہ سے حالف آئندہ کل نہ آ سکے تو بھی حالف حانث نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ یہ بھی موانع غیر اختیاریہ میں سے ہے۔

قوتِ مقارنہ للفعل:

اور اگر حالف یہ دعوی کرے کہ اس کی نیت استطاعت سے استطاعت مقارنہ للفعل (یعنی خدائی توفیق وقدرت) تھی تو دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

استطاعت مقارنہ للفعل وہ استطاعت ہے جس سے حقیقتاً فعل محلوف علیہ کو انجام دیا جاتا ہے، اور استطاعتِ صحت کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی، کیوں کہ افعال عباد کا خالق حقیقی اللہ ہے (فتح)۔ پس اس صورت میں حالف کی دیانتاً تصدیق کی جائے گی، قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی؛ لہٰذا اگر حالف استطاعت سے قوت مقارنہ للفعل مراد لیتا ہے پھر وہ فعل محلوف علیہ کو بجا نہیں لاتا، کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر عذر کے (عمداً) تو دیانتاً تو حانث نہ ہوگا لیکن قضاءً حانث ہوگا، گویا کہ یوں سمجھا جائے گا کہ حالف نے یہ کہا تھا کہ میں تیرے پاس ضرور آؤں گا اگر اللہ نے میرے آنے کو پیدا کیا اور جب حالف نہیں آیا تو اللہ تعالی نے اس کے آنے کو پیدا نہیں کیا اور نہ ہی اس کو استطاعتِ مقارنہ للفعل میسر ہوئی، لہٰذا جب اللہ کے استطاعت پیدا نہ کرنے کی وجہ سے حالف نہیں آیا تو حالف حانث بھی نہیں ہوگا۔ (فتح)

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس صورت میں دیانتاً کی طرح قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی؛ کیوں کہ حالف نے یہ معنی مراد لیکر کلام کا حقیقی معنی مراد لیا ہے کیوں کہ لفظ استطاعت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا اطلاق استطاعتِ صحت یعنی سلامتیٔ آلات اور قوتِ مقارنہ للفعل دونوں پر ہوتا ہے؛ البتہ پہلے معنی راجح ہے کیوں کہ لفظ استطاعت اگر چہ دونوں معنوں میں مشترک ہے لیکن قرینہ سے خالی ہونے کی صورت میں خصوصی طور پر پہلے معنی کے لیے استعمال متعارف ہے، پس قاضی خلاف ظاہر معنی میں اس کی تصدیق نہیں کرے گا، اور اس کو حانث قرار دے گا۔

حلف (ليأتينه غدا إن استطاع فهي) استطاعة الصحة لأنه المتعارف فتقع (على رفع الموانع) كمرض أو سلطان وكذا جنون أو نسيان بحر بحثا (وإن نوى) بها (القدرة) الحقيقية المقارنة للفعل (صدق ديانة) لا قضاء على الأوجه فتح لأنه

خلاف الظاهر (درمع التنویر)

مطلب حلف ليأتينه إن استطاع

(قوله فهي استطاعة الصحة) أي الاستطاعة المعلومة من استطاع هي سلامة آلات الفعل المحلوف عليه وصحة أسبابه كما في الفتح، والمراد بالآلات الجوارح فالمريض ليس بمستطيع وصحة الأسباب تهيئه لإرادة الفعل على وجه الاختيار، فخرج الممنوع نهر أي من منعه سلطان ونحوه (قوله لأنه المتعارف) أي المعنى المذكور هو المعروف عند الإطلاق كما في قوله تعالى -{من استطاع إليه سبيلا} [آل عمران: ٩٧]- بخلاف المعنى الآتي في المتن (قوله فتقع على رفع الموانع) يشمل المانع المعنوي كالمرض والحسي كالقيد ونحوه فيستغنى بذلك عن ذكر سلامة الآلات، ولهذا فسرها محمد بقوله إذا لم يمرض ولم يمنعه السلطان ولم يجئ أمر لا يقدر على إتيانه فلم يأته حنث. اهـ. (قوله بحر بحثا) حيث قال: فينبغي أنه إذا نسي اليمين لا يحنث لأن النسيان مانع وكذا لو جن فلم يأته حتى مضى الغد كما لا يخفى (قوله المقارنة للفعل) أي التي تخلق معه بلا تأثير لها فيه لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فتح (قوله صدق ديانة) فإذا لم يأته لعذر أو لغيره لا يحنث كأنه قال لآتينك إن خلق الله تعالى إتياني وهو إذا لم يأت لم يخلق إتيانه ولا استطاعته المقارنة وإلا لأتى فتح.

(قوله لأنه خلاف الظاهر) قال في الفتح: وقيل يصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه لأن اسم الاستطاعة يطلق بالاشتراك على كل من المعنيين والأول أوجه لأنه وإن كان مشتركا بينهما لكن تعورف استعماله عند الإطلاق عن القرينة لأحد المعنيين بخصوصه فصار ظاهرا فيه بخصوصه فلا يصدقه القاضي بخلاف الظاهر. اهـ. (رد المحتار: ١١/٣٨٩-٣٨٩)

(٢٦) مطلب لاتخرجي إلا بإذني

تو میری اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی، کی قسم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے ان الفاظ سے قسم کھائی کہ **والله لاتخرجی بغير إذنی يا لاتخرجی إلا باذنی يا والله لاتخرجی إلا بأمری يا لاتخرجی إلا بعلمی يالاتخرجی إلا برضائی** تو یمین میں بار ہونے کے لیے عورت پر

لازم ہے کہ **إلا باذنی** کی قسم میں ہر مرتبہ خروج سے پہلے 'اذن' لے، **إلا بامری** میں 'امر' اور **بعلمی** میں 'علم' کے بعد ہی نکلے۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی بغیر اجازت کے نکل گئی تو شوہر حانث ہو جائے گا؛ البتہ غرق ہونے یا آگ لگنے یا فرقت واقع ہو جانے کی صورت میں اجازت شرط نہیں ہے۔ (کیوں کہ یہ یمین نکاح سے مقید ہے۔)

اس مطلب میں علامہ شامیؒ **لا تخرجی إلا باذنی** وغیرہ کی قسم میں حنث اور بر کی مختلف صورتوں کی وضاحت عرف و عادت کو سامنے رکھتے ہوئے فرماتے ہیں۔

إلا بإذنی میں ہر مرتبہ خروج کے لیے اذن اس لیے شرط ہے کہ حلف سے مستثنیٰ ایسا خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو؛ لہٰذا بدونِ اذن کے تمام خروج منع میں داخل ہوں گے، کیوں کہ **لاتخرجی إلا بإذنی**، کا معنیٰ یہ ہے: **لاتخرجی خروجًا إلا خروجا ملصقا بإذنی**، یعنی تو نہیں نکلے گی مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت سے ہو۔ صاحب نہر فرماتے ہیں کہ اس صورت میں شوہر کی اجازت درست ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ شوہر کے الفاظ عورت نے سنے اور سمجھے ہوں۔ اور اگر نہیں سنے تو یہ اجازت نہیں سمجھی جائے گی۔ اسی طرح اگر حالف نے عورت کو عربی زبان میں اجازت دی اور عورت عربی زبان نہیں سمجھتی ہے اور عورت نکل گئی تو شوہر حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ عورت کا اذن کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ اسی طرح شوہر نے الفاظِ اذن استعمال کیے مگر اس کے ساتھ کوئی قرینہ دلالت کرتا ہے کہ شوہر کی مراد اذنِ خروج نہیں تو بھی اذن نہیں سمجھا جائے گا جیسے اگر مرد نے عورت سے کہا: 'تو نکل جا مگر خبردار اللہ کی قسم اگر تو نکلی تو اللہ تعالیٰ تجھے رسوا کرے گا' تو یہ اذن شمار نہیں ہوگا کیوں کہ دوسرا جملہ صاف دلالت کرتا ہے کہ 'اخرجی' سے شوہر کا ارادہ اذن دینے کا نہیں ہے، اسی کی امام محمدؒ نے صراحت کی ہے۔

اسی طرح اگر شوہر نے عورت سے غضب کی حالت میں 'اخرجی' کہا تو یہ عورت کو دھمکانا ہے، نکلنے کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا غضب کی حالت میں اخرجی کا معنیٰ یہ ہوگا:

اخرجی حتی تطلقی۔

بزازیہ میں یہ ہے کہ اگر عورت نکلنے کے لیے کھڑی ہوئی اور شوہر نے کہا: ’اس کو چھوڑ دو تا کہ وہ نکل جائے‘، اور شوہر کی اذن کی کوئی نیت نہیں ہے تو شوہر کی طرف سے **دعوھا تخرج** کے الفاظ اذن شمار نہیں ہوں گے، اور اگر شوہر نے کسی سائل کی آواز سنی اور عورت سے کہا سائل کو کھانا دے دو اور عورت بغیر خروج کے سائل کو کھانا دینے پر قادر نہیں ہے تو شوہر کا کلام **أعطه لقمة** خروج کا اذن ہوگا اور اگر عورت بغیر خروج کے بھی سائل کو کھانا دے سکتی ہے تو پھر یہ کلام شوہر کی طرف سے اذن شمار نہیں ہوگا، لہٰذا پہلی صورت میں خروج سے شوہر حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اجازت شامل ہے اور دوسری صورت میں خروج سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ عورت کو خروج کی اجازت نہیں ہے۔

اور اگر شوہر نے عورت سے کہا **اشتری اللحم** تو یہ عورت کو خروج کی اجازت ہوگی؛ لہٰذا اگر عورت گوشت خریدنے کے لیے نکلتی ہے تو شوہر حانث نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے عورت کو اپنے بعض قریبی رشتہ داروں کے پاس جانے کی اجازت دی، مگر عورت دروازہ صاف کرنے کے لیے نکلی یا شوہر نے جس وقت اجازت دی اس کے علاوہ وقت میں نکلی تو شوہر حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ بغیر اذن کے خروج پایا گیا ہے۔

اور اگر عورت نے ماں سے ملنے کی اجازت طلب کی اور شوہر نے اجازت دے دی پھر عورت بھائی کے گھر گئی تو شوہر حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ عورت کا خروج شوہر کے اذن سے پایا گیا ہے، ہاں اگر شوہر نے **إن خرجتِ إلى أحد إلا بإذني** کے الفاظ استعمال کئے ہو تو پھر شوہر حانث ہو جائے گا۔

(حاشیہ) علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ خروج الی الاقارب اور خروج الی الام والے مسئلہ میں حکم کی فرق کی کوئی وجہ بظاہر سمجھ میں نہیں آتی، دونوں جگہ حکم یکساں ہونا چاہئے اور جب خروج الی الام والے مسئلہ میں نفسِ اذنِ خروج کا اعتبار ہے تو خروج الی الاقارب والے

مسئلہ میں بھی نفسِ اذن خروج کا اعتبار کرتے ہوئے کنس باب کے لیے نکلنے پر بھی حانث نہیں ہونا چاہئے، پھر انہوں نے فرق کی وجہ یہ لکھی ہے کہ شاید عرف کی وجہ سے یہ فرق ہوگا کہ خروج الی الاقارب کا اذن، اذنِ کنس الباب نہیں سمجھا جاتا جب کہ خروج الی زیارۃ الام کی اجازت میں نفس اذن کا اعتبار ہوتا ہے۔

اور اگر شوہر نے عورت سے **لاتخرجی إلا برضائی** کے الالفاظ کہے ہوں اور مرد نے اجازت دے دی اور عورت نے نہیں سنا یا اجازت دینا سن لیا لیکن سمجھی نہیں اور عورت نکل گئی تو شوہر حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ شوہر کی رضامندی عورت کے علم کے بغیر بھی متحقق ہو جاتی ہے، لہٰذا عورت کا سننا سمجھنا ضروری نہیں ہے، برخلاف **لا تخرجی إلا بإذنی** کے الفاظ میں عورت کا سننا سمجھنا ضروری ہے۔

اور اگر حالف نے **لا تخرجی إلا بأمری** کے الفاظ سے قسم اٹھائی تو ایسی قسم سے بار ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اذن خود عورت کو سنائی دے یا حالف اپنے قاصد کے ذریعہ اذن پہنچا دے پھر عورت نکلے تو شوہر حانث نہیں ہوگا۔ اور ارادہ، خواہش اور رضامندی میں عورت کا سماع ضروری نہیں ہے، بغیر عورت کے سماع کے بھی متحقق ہو جاتے ہیں۔

اور اگر شوہر نے **لا تخرجی إلا بعلمی** کے الفاظ سے قسم کھائی ہے اور عورت نکلی اور شوہر اس کو دیکھ رہا ہے یا شوہر نے عورت کو نکلنے کی اجازت دے دی پھر عورت اس کے علم کے بغیر بھی نکلے تو شوہر حانث نہیں ہوگا اھ **(ملخصًا و تمام فروع المسألۃ هناک)**

صاحب بحر فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسائل میں عورت کی طلاق کو معلق کیا ہو یا غلام کا عتق معلق کیا ہو تمام صورتوں کا حکم اسی طرح ہوگا۔

اور اگر حالف نے زوجہ اور غلام کے علاوہ کسی اور کو مخاطب کرتے ہوئے قسم کھائی مثلا (۱) **لا أکلم فلانًا إلا باذنِ فلان أو حتی یقدم** (۲) **أو قال لرجل فی دارہ 'واللہ لا تخرج إلا بإذنی'** ان تمام الفاظِ قسم میں ہر مرتبہ اذن لازم نہیں ہے۔

(۱) پہلی قسم میں جہاں کلام مع فلان سے قدومِ فلان کا استثناء کیا گیا ہے اس میں چوں کہ قدوم فلان عادۃً مکر ہونے والا امر نہیں، لہٰذا ایک مرتبہ کے قدوم سے دائمی کلام کی اجازت مل جائے گی اور جہاں کلام مع فلان سے اذن فلاں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، اس میں اذن فلاں اس تمام کلام کو شامل ہوگا جو اذن کے بعد پایا جائے، کیوں کہ فلاں سے بار بار اذن لینا عادۃً نہیں ہوتا۔

دوسری قسم میں فلاں کے خروج میں اذنِ حالف کا استثناء ہے، فلان کا خروج ایسا امر نہیں ہے کہ ہر مرتبہ دوسرے کے اذن پر موقوف ہو، یعنی عادۃً یہ خروج مع اذنِ حالف نہیں ہوتا۔ پس یہاں بھی قسم کا اطلاق ایک مرتبہ خروج پر ہوگا۔

برخلاف سابقہ مثالوں میں شوہر کا عورت کو خروج سے عمومی منع کرنا اور پھر اجازت دینا ایسا امر ہے کہ اجازت سے ایک مرتبہ ہی خروج کی اجازت ہوگی؛ کیوں کہ زوج وزوجہ کے درمیان خروج اور اذن بکثرت پایا جانے والا امر ہے، پس ایک مرتبہ عمومی منع کی قسم کے بعد تکرار خروج کے لیے صراحتاً عمومی اذن ضروری ہے، جیسے کہ یوں کہے **اذنت لک أن تخرجی کلما أردت الخروج**۔ پس عموم کی صراحت نہ ہوگی تو اذن ایک مرتبہ ہی سمجھا جائے گا۔

تنویر الابصار میں اس مقام پر مزید کچھ مسائل مذکور ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) **لا تخرجی إلا بإذنی** کے الفاظ سے شوہر نے قسم اٹھائی ہے پھر عورت کی فرقت ہوگئی تو بھی اذن ضروری نہیں؛ کیوں کہ یہ اذن نکاح کے ساتھ مقید ہے، جب نکاح نہ رہا تو پھر اذن بھی ضروری نہیں، لہٰذا اگر عورت نکلتی ہے تو شوہر حانث نہیں ہوگا۔

(۲) **لاتخرجی إلا بإذنی** کے الفاظ سے شوہر نے ایک ہی مرتبہ اجازت دینے کی نیت کی ہے، تو شوہر کی دیانتاً تصدیق کی جائے گی۔

(۳) اور اگر شوہر نے **لاتخرجی إلا بإذنی** کے الفاظ سے حلف اٹھائی اور عورت

ایک مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو مرد حانث ہوجائے گا، اب قسم پوری ہوگئی دوسری مرتبہ نکلنے سے کوئی حنث کا مسئلہ نہ ہوگا۔

(۴) اگر شوہر نے عورت سے کہا **کلما خرجت فقد اذنت لک** کہ جب تجھے نکلنا ہو اجازت ہے، تو اب عورت کو نکلنے کے لیے اجازت لینے کی ضرورت نہیں اور اگر شوہر اجازت دینے کے بعد منع کر دے تو پھر ہر مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا اور ایک مرتبہ بھی بغیر اجازت کے نکلی تو شوہر حانث ہوجائے گا۔ امام محمدؒ نے اسی کو درست قرار دیا ہے، اور یہی قول مفتی بہ ہے۔ اس کے برعکس اگر شوہر نے ایک مرتبہ اجازت دینے کے بعد عورت کو یوں کہہ دیا کہ **کلما نهيتك فقد أذنت لك** تو اب دائمی اجازت مل جائے گی اور شوہر کا منع کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

(لا تخرجي) بغير إذني أو (إلا بإذني) أو بأمري أو بعلمي أو برضاي (شرط) للبر (لكل خروج إذن) إلا لغرق أو حرق أو فرقة ولو نوى الإذن مرة دين وتنحل يمينه بخروجها مرة بلا إذن، ولو قال: كلما خرجت فقد أذنت لك سقط إذنه، ولو نهاها بعد ذلك صح عند محمد وعليه الفتوى والولوالجية. (درمع التنوير)

مطلب لا تخرجي إلا بإذني

(قوله شرط للبر لكل خروج إذن) للبر متعلق بشرط، ولكل متعلق بنائب الفاعل وهو إذن لا بشرط لئلا يلزم تعدية فعل بحرفين متفقي اللفظ والمعنى أفاده القهستاني، ثم لا يخفى أن اشتراط الإذن راجع لقوله إلا بإذني أما ما بعده فيشترط فيه الأمر أو العلم أو الرضا، وإنما شرط تكراره لأن المستثنى خروج مقرون بالإذن فما وراءه داخل في المنع العام لأن المعنى لا تخرجي خروجا إلا خروجا ملصقا بإذني، قال في النهر: ويشترط في إذنه لها أن تسمعه وإلا لم يكن إذنا وأن تفهمه، فلو أذن لها بالعربية ولا عهد لها بها فخرجت حنث، وأن لا تقوم قرينة على أنه لم يرد الإذن فلو قال لها اخرجي أما والله لو خرجت ليخزينك الله لا يكون إذنا صرح به محمد، وكذا لو قال لها في غضب اخرجي ينوي التهديد لم يكن إذنا إذ المعنى حينئذ اخرجي حتى تطلقي اهـ ملخصا.

وفي البزازية: قامت للخروج فقال دعوها تخرج ولا نية له لم يكن إذنا، ولو

سمع سائلا فقال لها أعطيه لقمة فإن لم تقدر على إعطائه بلا خروج كان إذنا بالخروج وإلا فلا، وإن قال اشتر اللحم فهو إذن، ولو أذن لها بالخروج إلى بعض أقاربه فخرجت لكنس الباب أو خرجت في وقت آخر حنث، ولو استأذنت في زيارة الأم فخرجت إلى بيت الأخ لا يحنث لوجود الإذن بالخروج، إلا إن قال إن خرجت إلى أحد إلا بإذني وفي لا تخرجي إلا برضاي فأذن ولم تسمع أو سمعت ولم تفهم لا يحنث بالخروج لأن الرضا يتحقق بلا علمها بخلاف الإذن، وفي إلا بأمري فالأمر أن يسمعها بنفسه أو رسوله وفي الإرادة والهوى والرضا لا يشترط سماعها، وفي إلا بعلمي لا يحنث لو خرجت وهو يراها أو أذن لها بالخروج فخرجت بعده بلا علمه اهـ ملخصا، وتمام فروع المسألة هناك.

قال في البحر: ولا فرق في المسألة بين أن يكون المخاطب الزوجة أو العبد بخلاف ما لو قال: لا أكلم فلانا إلا بإذن فلان أو حتى يأذن أو إلا أن يأذن، أو إلا أن يقدم فلان أو حتى يقدم، أو قال لرجل في داره والله لا تخرج إلا بإذني فإنه لا يتكرر الإذن في هذا كله لأن قدوم فلان لا يتكرر عادة والإذن في الكلام يتناول كل ما يوجد من الكلام بعد الإذن، وكذا خروج الرجل مما لا يتكرر عادة، بخلاف الإذن للزوجة فإنه لا يتناول إلا ذلك الخروج المأذون فيه لا كل خروج إلا بنص صريح فيه مثل أذنت لك أن تخرجي كلما أردت الخروج كذا في الفتح. اه (رد المحتار: ۱۱/۳۹۰-۳۹۱)

(۲۷) مطلب لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى

لا یدخل دار فلان میں فلاں کا دارِ سکنی مراد ہوگا۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے لا یدخل دار فلان کے الفاظ سے قسم کھائی تو حالف عرف میں ہر ایسے گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا جس کے سکنی کی نسبت عرف میں حالف کی طرف ہو، چاہے یہ نسبت تبعیت کی ہو؛ جیسے عورت شوہر کے تابع ہوکر شوہر کے مملوک گھر میں رہتی ہے، بچے باپ کے تابع ہوکر باپ کے مملوک گھر میں رہتے ہیں۔ پس اس صورت میں محلوف علیہ عورت یا بچہ ہوتو ان کی طرف منسوب اس غیر مملوک گھر میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا، اور عمومِ مجاز کے اعتبار سے عاریت یا اجارہ کے اعتبار سے محلوف علیہ کی طرف منسوب گھر میں داخل ہونے سے بھی

حالف حانث ہوجائے گا۔

نوٹ: عموم مجاز یعنی ایسے عام معنی مراد لیے جائے کہ حقیقی معنی بھی مجازی معنی کے افراد میں سے ایک فرد بن جاوے۔

مثال میں مذکورقسم **لا یدخل دار فلان** سے بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حالف صرف محلوف علیہ کے مملوک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوگا؛ لیکن قسم میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے، اس لیے عرف میں جس گھر کی طرف بھی اس کے سکنی کی نسبت ہوگی اس میں دخول سے حالف حانث ہوگا اور سکنی کی نسبت کبھی باعتبار ملک ہوتی ہے اور'دار فلان' کا یہ حقیقی معنی ہے۔کبھی سکنی کا نسبت تبعیت کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے عورت شوہر کے مملوک گھر میں رہتی ہے پھر بھی عورت کے سکنی کی نسبت اس گھر کی طرف ہوتی ہے۔کبھی گھر عاریت یا اجارہ کا ہوتا ہے، پھر بھی اس میں رہنے والے کی طرف سکنی وجہ سے اس گھر کی نسبت ہوتی ہے؛ لہٰذا اس کو'دار فلاں' کہا جاتا ہے۔

علامہ شامی اس مقام پر تبعیت والی صورت کی ایک مثال اور اس میں فقہاء کا جو اختلاف ہے وہ بیان فرمایا ہے کہ اگر حالف نے **لا یدخل دار أمه أو بنته** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر حالف محلوف علیہ کی بیٹی کے اس گھر میں داخل ہوگیا جس میں وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہے تو حالف حانث ہوجائے گا (نہر عن الخانیۃ) اور تاتارخانیہ میں واقعات کے حوالے سے ایمان کے اخیر میں اس کے برعکس حکم مذکور ہے کہ اگر حالف نے **لا یدخل دار فلانة** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر حالف فلانی کے اس گھر میں داخل ہوگیا جس میں وہ شوہر کے ساتھ رہتی ہے تو حالف حانث نہیں ہوگا، اس تعارض کی حقیقت تاتارخانیہ کے مطابق یہ ہے کہ اس مسئلہ میں مشائخ سے روایات مختلف ہیں اور کون سی روایت صحیح ہے، اس کے متعلق علامہ شامیؒ پہلے قول کو راجح قرار دیتے ہیں، کیوں کہ عرف میں نسبت کا اعتبار ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ عرف میں عورت کا گھر وہی سمجھا جاتا ہے، جس میں وہ شوہر کے تابع ہوکر رہتی

ہے،لہٰذا حالف حانث ہوجائے گا،وانظر ماسنذکرہ آخر الایمان۔

عاریت والی صورت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حالف محلوف علیہ کی طرف منسوب ہرقسم کے سکنی میں داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا، چاہے محلوف علیہ کا سکنی باعتبار ملک ہو یا باعتبار اجارہ ہو یا باعتبار عاریت ہو؛ البتہ اگر محلوف علیہ نے ولیمہ کھلانے کے لیے گھر عاریت پر لیا ہے تو محلوف علیہ کے ایسے گھر میں داخل ہونے سے حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس عاریت کے گھر کی سکونت کی نسبت محلوف علیہ کی طرف نہیں ہے۔

سوال: لایدخل دار فلان سے تو محلوف علیہ کا مملوک گھر ہی مراد ہونا چاہئے، کیوں کہ دار زید میں اصل نسبت ملک کی ہے کہ زید کا مملوک گھر ہو اور عاریت یا اجارہ سے جس گھر میں آدمی رہتا ہے اس کی نسبت آدمی کی طرف مجازاً ہوتی ہے، پس یا تو اس قسم میں حقیقی معنی یعنی دار مملوک مراد ہونا چاہئے یا مجازی معنی مراد ہونا چاہئے، مگر یہاں حکم یہ ہے کہ مملوک یا مستعار یا مستأجر ہر طرح سے زید کی طرف منسوب گھر مراد ہوگا اور اسی طرح تو حقیقت ومجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا جو جائز نہیں ہے۔

جواب: مسئلۂ مذکور میں حالف محلوف علیہ کے عاریت، اجارہ وغیرہ کے گھروں میں داخل ہونے سے حانث ہوتا ہے یعنی مملوک کی طرح مستعار اور مستاجر گھر کی نسبت بھی زید کی طرف ماننا عموم مجاز کی وجہ سے ہے، یعنی ایسے عام معنی مراد لیا ہے کہ حقیقی معنی (مملوک گھر) بھی مجازی معنی کا ایک فرد بن جاتا ہے۔ اور وہ مطلق نسبت سکنی ہے، چاہے باعتبار ملک ہو یا باعتبار عاریت، لہٰذا یہاں پر حقیقت ومجاز کے اجتماع سے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ یہاں تو عموم مجاز ہے جو جائز ہے۔

مذکور مسئلہ کی ایک اور صورت اور اس میں اختلاف روایات۔

مذکوز مسئلہ کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر حالف نے واللہ لایدخل دار زید کے الفاظ

سے قسم کھائی پھر حالف زید کے ایسے مملوک گھر میں داخل ہوا جس میں زید کے علاوہ کوئی اور رہتا ہے تو سابقہ مسئلے کے مطابق تو حالف حانث نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ اعتبار سکنی والی نسبت کا ہے، ملک والی نسبت کا نہیں۔

اس مسئلے سے متعلق مجتبی میں ایضاح کے حوالے سے امام محمدؒ سے دو روایتیں مذکور ہیں، ایک تو سابق میں مذکور حکم کی طرح اور دوسری روایت یہ ہے کہ حالف اس صورت میں بھی حانث ہوجائے گا۔

اور بعض مشائخ سے تفصیل مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر زید کا اس مملوک گھر کے علاوہ کوئی گھر ہے جس میں وہ رہتا ہے تو پھر حالف زید کے مملوک گھر میں داخل ہونے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر زید کا اس مملوک گھر کے علاوہ کوئی گھر نہیں ہے تو پھر حالف زید کے اس مملوک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں یہی ایک گھر زید کی طرف منسوب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خانیہ میں **واللہ لایدخل دار زیدٍ** کا حکم بلا کسی تفصیل کے یہ ذکر فرمایا ہے کہ حالف زید کے دار میں داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خانیہ کے فتوی سے امام محمدؒ سے مذکور دو روایتوں میں سے ایک کی ترجیح ثابت ہوگئی تو مصنف علامہ تمرتاشی کو چاہئے تھا کہ وہ نسبت سکنی کے ساتھ ساتھ نسبت ملک بھی ذکر کرتے کہ حالف محلوف علیہ کے سکنی کی طرح مملوک گھر میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے نہر کے حوالے سے صاحبِ محیط کا قول نقل فرمایا ہے جو امام محمدؒ کی پہلی روایت (فقط نسبت سکنی معتبر ہونے) کی تائید کرتا ہے، چنانچہ نہر میں محیط کے حوالے سے ہے کہ اگر حالف نے **لا یدخل دار زید** کے الفاظ سے قسم کھائی تو مطلقاً زید کا سکنی والا ہی گھر مراد ہوگا، اگر حالف زید کے آمدنی کے (یعنی مملوک مگر کسی اور کو کرایے پر

دیے ہوئے) گھر میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔کمافی المحیط۔

پھر صاحب نہر فرماتے ہیں کہ مجتبی میں مذکور ایک جزئیہ اسی قاعدے پر متفرع ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ **إن دخلت دار زید فعبدی حر و إن دخلت دار عمر فامرأته طالق** پھر حالف زید کے ایسے گھر میں داخل ہوا جو زید نے عمرو کو اجارہ پر دے رکھا ہے، تو غلام آزاد نہیں ہوگا، اور بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر حالف کوئی اور چیز کی نیت کرے تو دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی؛ گویا مجتبی میں محیط کے مطابق اس قسم میں فقط نسبتِ سکنی کا اعتبار کیا ہے، نسبت ملک کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ہیں کہ میں نے مجتبی میں جو دیکھا اور بحر میں جو کچھ مجتبی کے حوالے سے منقول ہے اس میں یہ حکم دیکھا کہ غلام آزاد د ہو جائے گا اور اسی طرح عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی، گویا نسبت سکنی اور ملک دونوں کا اعتبار ہوگا اور اس اعتبار سے یہ تفریعات خانیہ کے مسئلہ پر متفرع ہے نہ کہ محیط میں مذکور مسئلے پر۔

خانیہ کے حکم (فتوی) میں اختلاف

صاحب خانیہ کا حتمی حکم و **جزم فی الخانیه بالحنث** سے اوپر آچکا ہے کہ وہ نسبت سکنی اور نسبتِ ملک دونوں کا اعتبار کرتے ہیں اور کوئی تفصیل ان کے یہاں نہیں ہے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خانیہ میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر حالف نے قسم کھائی **لا یدخل دار فلان** پھر حالف نے اسی فلاں کو گھر اجارہ پر دے دیا پھر حالف اس گھر میں داخل ہوا تو اس میں دو روایات ہیں، مشائخ کے بقول عدمِ حنث کا حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے؛ کیوں کہ شیخینؒ کے یہاں جس طرح مالک کے بیع کر دینے سے گھر کی نسبت مالک سے ختم ہو جاتی ہے اسی طرح اگر مالک اجارہ پر دے یا دوسرے کو سپرد کر دے یا غیر کے قبضہ میں دے دے تو بھی گھر سے مالک کی نسبت ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا جب فلاں کو اجارہ پر دے دیا تو اب وہ گھر فلان کی طرف منسوب ہے، لہٰذا حالف اس میں داخل ہونے سے حانث ہو

جائے گا۔

خانیہ کے اس فتوی کا مطلب یہ ہوا کہ مکان اجارہ وغیر پر دینے سے نسبت ملک منقطع ہوجاتی ہے اوراس کا اعتبار نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اب خانیہ میں مذکور دو حکم مخالف ہوگئے، پس اس سے ثابت ہوا کہ خانیہ میں اوّلا بالجزم جو حکم مذکور تھا وہ امام محمدؒ کی ایک روایت ہے، جب کہ شیخینؒ کا قول اورامام محمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ فقط نسبت سکنی کا اعتبار ہوگا نسبت ملک کا اعتبار نہ ہوگا۔

نوٹ: اس مقام پر علامہ شامیؒ نے قلت سے جوفرمایا ہے کہ **هذا يفيد أن ما جزم به في الخانية أولا قولهما وإحدى الروايتين عن محمد** میں تسامح ہے، جس کی طرف علامہ رافعیؒ نے تقریرات رافعی میں نشاندہی فرمائی ہے۔

نیز خانیہ میں مذکوراس دوسرے مسئلے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر مالک کے قبضہ میں گھراس طرح ہوکہ کوئی دوسرااس میں سکونت پذیر نہ ہوتو مالک کی نسبتِ ملک باقی رہے گی گرچہ وہ دوسرے گھر میں رہتا ہو۔

(حلف لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى إليه) عرفا ولو تبعا أو بإعارة باعتبار عموم المجاز ومعناه كون محل الحقيقة فردا من أفراد المجاز (در مع التنوير)

مطلب لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى

(قوله ولو تبعا) حتى لو حلف لا يدخل دار أمه أو بنته وهي تسكن مع زوجها حنث بالدخول نهر عن الخانية.

قلت: وهو خلاف ما سيذكره آخر الأيمان عن الواقعات لكن ذكر في التتارخانية أن فيه اختلاف الرواية ويظهر لي أرجحية ما هنا حيث كان المعتبر نسبة السكنى عرفا ولا يخفى أن بيت المرأة في العرف ما تسكنه تبعا لزوجها وانظر ما سنذكره آخر الأيمان (قوله أو بإعارة) أي لا فرق بين كون السكنى بالملك أو بالإجارة أو العارية إلا إذا استعارها ليتخذ فيها وليمة فدخلها الحالف فإنه لا يحنث كما في العمدة والوجه فيه ظاهر نهر أي لأنها ليست مسكنا له (قوله باعتبار

عموم المجاز إلخ) مرتبط بقوله يراد يعني أن الأصل في دار زيد أن يراد بها نسبة الملك، وقد أريد بها ما يشمل العارية ونحوها وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عندنا. فأجاب بأنه من عموم المجاز بأن يراد به معنى عام يكون المعنى الحقيقي فردا من أفراده وهو نسبة السكنى: أي ما يسكنها زيد بملك أو عارية، لكن بقي ما إذا دخل دارا مملوكة لزيد وساكنها غيره فحلف رجل لا يدخل دار زيد، فمقتضى كون المعتبر نسبة السكنى أن لا يحنث وفي المجتبى عن الإيضاح أن فيه عن محمد روايتين، وقيل: إذا كان لزيد دار غيرها يسكنها لم يحنث وإلا فيحنث. اه

قلت: وجزم في الخانية بالحنث ولم يفصل وهو مرجح لإحدى الروايتين، وعليه فكان على المصنف أن يقول يراد به نسبة السكنى أو الملك، لكن مشى في المحيط على عدم الحنث.

ففي النهر: اعلم أنه إذا حلف لا يدخل دار زيد فداره مطلقا دار يسكنها، فلو دخل دار غلته لم يحنث كما في المحيط وعليه تفرع ما في المجتبى إن دخلت دار زيد فعبدي حر وإن دخلت دار عمرو فامرأته طالق فدخل دار زيد وهي في يد عمرو بإجارة لم يعتق، وتطلق، فإن نوى شيئا صدق اهـ:

قلت: لكن الذي رأيته في المجتبى وكذا في البحر نقلا عنه يعتق وتطلق وعليه فهو متفرع على ما في الخانية لا على ما في المحيط. وفي الخانية أيضا لا يدخل دار فلان فآجرها فلان، فدخلها الحالف فيه روايتان قالوا عدم الحنث قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأن الإضافة عندهما كما تبطل بالبيع تبطل بالإجارة والتسليم وملك اليد للغير اهـ.

قلت: هذا يفيد أن ما جزم به في الخانية أولا قولهما وإحدى الروايتين عن محمد ويفيد أيضا أنها إذا بقيت بيد المالك غير مسكونة لأحد تبقى النسبة له فيحنث الحالف بدخولها ولو كان المالك ساكنا في غيرها تأمل. (رد المحتار: ١١/٣٩٥-٣٩٦)

(٢٨) مطلب لا يضع قدمه في دار فلان

فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھنے کی قسم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیا کیا ہے کہ اگر حالف نے **لا يضع قدمه في دار فلان** کے الفاظ سے قسم کھائی، تو حالف مطلقاً فلاں شخص کے گھر میں دخول سے حانث ہوجائے گا،

چاہے ننگے پاؤں ہو یا سوار ہو کر، کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حقیقی معنی متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا، لہٰذا وضعِ قدم سے دخول مراد ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر حالف نے سیدھا لیٹ کر فقط اپنے دونوں قدم فلاں کے دار میں داخل کئے اس طور پر حالف کا جسم دار سے باہر ہو تو حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ وضعِ قدم کے مجازی معنی دخول یہاں پر مراد ہے اوراس کا تحقق نہیں ہوا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ حقیقتِ مہجورہ میں مجازی معنی متعین ہوتا ہے، لیکن اگر متکلم حقیقی معنی کا قصد کرے یا حقیقی معنی مراد ہونے کا قرینہ پایا جائے ،تو حقیقت مہجور ہونے کے باوجود حقیقی معنی مراد ہوگے۔

چنانچہ ذخیرہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ جب کوئی لفظ غیر حقیقی معنی میں مجازاً استعمال ہو تو اس لفظ کے حقیقی کے معنی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور مجازی معنی ہی مراد ہوگا، جیسا کہ وضعِ قدم میں دخول دار کا معنی مراد ہے، لہٰذا حالف دخول دار سے ہی حانث ہوگا۔ صرف دار میں قدم داخل کرنے سے جب کہ حالف کا جسم دار سے خارج ہو تو حالف حانث نہیں ہوگا، گرچہ یہ وضع قدم کا حقیقی معنی ہے، کیوں کہ یہاں مجازی معنی مراد ہے۔ ہاں !اگر کوئی ایسی دلیل ہو جو مجازی معنی مراد نہ ہونے پر دلالت کرتی ہو تو پھر حقیقی معنی کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: **و اللہ إن ارتقیت ھذا السلم أو وضعت رجلک علیه فأنت کذا** پھر عورت نے سیڑھی پر پاؤں رکھا، چاہے وہ سیڑھی نہ چڑھی ہو تو بھی حالف حانث ہو جائے گا، کیوں کہ عطف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حالف نے **وضعت رجلک** سے اس کے حقیقی معنی (سیڑھی پر پاؤں رکھنا) ہی مراد لیئے ہے۔ لہٰذا حالف عورت کے پاؤں رکھنے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

پھر صاحب ذخیرہ مجازی معنی مراد ہونے کی مثالیں ذکر فرماتے ہیں:

چنانچہ فرماتے ہیں کہ منتقی میں یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ اگر حالف نے

لأضربنک بالسیاط حتی أقتلک (میں تجھے کوڑوں سے ماروں گا یہاں تک کہ میں تجھے قتل کر دوں گا) تو اس کا اطلاق شدید ترین مار پر ہوگا، قتل مراد نہ ہوگا، لہٰذا قسم میں بار ہونے کے لیے سخت پٹائی ضروری ہے، قتل ضروری نہیں، اور ہلکی پٹائی سے بار نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر حالف نے لأضربنک بالسیف حتی تموتی کے الفاظ سے قسم کھائی تو اس کا اطلاق موت پر ہوگا، گویا یہ قتل کرنے اور مار دینے کی قسم ہے۔ پہلی قسم میں شدید ترین مار مراد لینے کا قرینہ 'سیاط' ہے اور دوسری مثال میں موت مراد لینے کا قرینہ 'سیف' ہے۔

قلت کہہ کر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اوپر مذکور بات فقہاء کے قول **الأیمان مبنیة علی الألفاظ لا علی الأغراض** کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ اس قاعدے میں الفاظ سے وہی الفاظ مراد ہیں جس کے حقیقی معنی مراد لینا مہجور نہ ہو۔ اور سابقہ مذکور مثالوں میں حقیقی معنی مہجور ہے۔ اس لیے مجازی معنی مراد لئے گئے ہیں۔ پس قاعدہ سے کوئی تعارض نہیں ہے، کما قدمناہ فی اول الباب۔

(أو) حلف (لا يضع قدمه في دار فلان حنث بدخولها مطلقا) ولو حافيا أو راكبا لما تقرر أن الحقيقة متى كانت متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز، حتى لو اضطجع ووضع قدميه لم يحنث (درمع التنوير)

مطلب لا يضع قدمه في دار فلان

(قوله ووضع قدميه) أي بحيث يكون جسده خارج الدار درر (قوله لم يحنث) هو ظاهر الرواية كما في الفتح شرنبلالية قال في الذخيرة: ومتى صار اللفظ مجازا عن غيره لا يعتبر اللفظ بحقيقته، وينصرف إلى المجاز كما في وضع القدم إلا لدليل يدل على عدم إرادة المجاز، فتعتبر الحقيقة فإذا قال لامرأته إن ارتقيت هذا السلم أو وضعت رجلك عليه فأنت كذا فوضعت رجلها عليه ولم ترتق حنث لأن العطف دل على أنه أراد به الحقيقة ثم قال وفي المنتقى لأضربنك بالسياط حتى أقتلك فهذا على الضرب الوجيع ولو قال: لأضربنك بالسيف حتى تموتي فذا على الموت عرف مراده من تقيده بالسيف اه

قلت: وهذا لا ينافي قولهم الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض لأن المراد الألفاظ التي لم تهجر كما قدمناه أول الباب (رد المحتار: ۱۱/۳۹۷-۳۹۸)

(۲۹) مطلب في يمين الفور

یمین فور کا مسئلہ۔

یمین فور یمین مؤقت ہے یعنی وقت کی قید کے ساتھ کھائی جانے والی قسم کی ایک اور صورت ہے، جسے یمین فور کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے قسم کی اس خاص صورت کو پہلی بار واضح فرمایا ہے۔ جسے عام طور پر فقہاء نے تحسین کی نظر سے دیکھا ہے۔ (قاموس الفقہ)

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر حالف نے **إن خرجت فأنت طالق** یا **إن ضربت عبدک فعبدی حر** کے الفاظ سے قسم کھا کر نکلنے کا ارادہ کرنے والی عورت یا مارنے کا ارادہ کرنے والے کو روکنے کا قصد کیا ہو تو حنث کے لیے شرط ہے کہ نکلنے والا فوراً نکلے، اور مارنے والا فوراً مارے، اگر تھوڑی دیر بعد یہ کام کرے گا تو پھر حالف حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ عرف میں ایسی قسم سے فی الحال کسی کام کے کرنے سے روکنا مقصود ہوتا ہے، اور ایمان کا مدار عرف پر ہی ہے اور اس یمین کو 'یمین فور' کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے تنہا یمین فور کا اظہار کیا ہے، اور کسی نے بھی آپ کی مخالفت نہیں کی ہے۔

اس مطلب میں یمین فور کا حکم اور فور کے وقت کی تعین بیان کرنا مقصود ہے، یمین فور سے مراد یہ ہے کہ قسم میں تو کسی وقت کی صراحت نہ ہو؛ لیکن دلالتِ حال اور قرائن سے اندازہ ہوتا ہو کہ اس قسم کا تعلق فی الفور اسی کام کے کرنے یا نہ کرنے سے ہے، جیسے ایک شخص نے کسی کو کھانے پر بلایا اور اس نے کہا: بخدا میں کھانا نہیں کھاؤں گا، تو گو بظاہر یہ مطلق نہ کھانے کی قسم ہے، لیکن اگر وہ شخص تھوڑی دیر بعد کھائے یا اپنے گھر جا کر کھائے تو حانث نہیں ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ یہ قسم اُس کھانے سے متعلق تھی جس پر اس کو مدعو کیا گیا تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سغدی سے پوچھا گیا یمین فور میں کتنا وقت درکار ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ایک گھری اور بطور استدلال جامع صغیر کا ایک مسئلہ ذکر فرمایا کہ ایک عورت نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو اس سے شوہر نے کہا **إن خرجت فأنت طالق**

عورت یہ سن کر واپس لوٹ آئی اور بیٹھ گئی اور ایک گھری بعد پھر سے نکل گئی، تو شوہر حانث نہیں ہوگا۔(حموی عن البرجندی)

اور جب وہ ایک ساعت کے بعد نکلے تو عدمِ حنث کے لئے اس ہیئت کا بدلنا ضروری نہیں ہے جو نکلنے کے ارادے کے وقت تھی، بس صرف اتنا ضروری ہے کہ وہ اسی لمحہ نہ نکلے، یہ بات صاحب فتح کے ذکر کردہ اس مسئلہ سے سمجھ میں آتی ہے کہ ایک عورت نے گھر سے نکلنے کی تیاری کی تو مرد نے قسم اٹھائی کہ وہ نہیں نکلے گی، اس وجہ سے عورت ایک لمحہ کے لیے بیٹھ گئی پھر نکلی تو شوہر حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ (حالف) شوہر کا مقصود اس خروج سے منع کرنا تھا، جس کی عورت نے تیاری کر لی تھی، گویا کہ شوہر نے یوں کہا: **إن خرجت الساعة** کہ اگر تو اس لمحہ نکلی تو...

اب علامہ شامیؒ علامہ شرنبلالی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب شوہر نے **إن خرجت** کے تکلم کے وقت کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر شوہر نے تکلم کے وقت نیت کی ہے تو پھر شوہر کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا، لہٰذا اگر شوہر نے **إن خرجت فأنت طالق** سے مطلقاً خروج کی نیت کی ہے، تو پھر عورت جب بھی نکلے گی شوہر حانث ہو جائے گا۔(شرنبلالیہ)

قلت کہہ کر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق مذکور بات کی طرح جامع صغیر سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، یعنی جس خروج سے روکنا چاہتا ہے اس سے رک جائے، پھر ایک گھری کے بعد نکلے اور پہلے نکلنے کے لیے جو تیاریاں کی تھی اسی کے ساتھ نکلے تو بھی حالف حانث نہیں ہوگا۔ بس اتنا شرط ہے کہ وہ ایک ساعت کے بعد نکلے؛ لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں محیط کے حوالے سے اس کے برعکس حکم موجود ہے، یعنی جب تک **فعل محلوف علیہ** کا تہیؤ اور تیاریاں موجود ہو وہ 'فور' میں شامل ہے، محیط کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے **إن لم تقومی الساعة وتجیئ إلی الدار فأنت طالق** (کہ اگر تو اسی وقت اٹھ کر گھر نہ آئی تو تجھے طلاق)

کے الفاظ سے قسم کھائی اورعورت اسی لمحہ اٹھی اور کپڑے پہنے اور نکل گئی، پھر وہ لوٹ آئی اور بیٹھی یہاں تک کہ شوہر اس جگہ سے نکل گیا اور پھر عورت بھی نکلی اور شوہر کے بعد شوہر کے گھر میں پہنچی تو شوہر حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ عورت کا واپس آنا اور بیٹھنا یہ سب خروج کی تیاری کے ساتھ ہوا، اور وہ تیاری زینت، لباس وغیرہ جب تک موجود ہوفور میں شامل ہے، لہٰذا اس میں جو تاخیر ہوئی اس سے فور کا معنی ترک نہ ہوگا، جیسا کہ اسی مثال میں عورت کو پیشاب کا تقاضہ ہوتو کپڑے پہننے سے پہلے پیشاب کرے گی، اس کی وجہ سے فور کا معنی ترک نہیں ہوگا، اور شوہر حانث بھی نہیں ہوگا، گویا یوں ہی سمجھا جائے گا کہ عورت نے فوراً شوہر کے حکم پر عمل کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اس تضاد کی تطبیق ذکر فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں میں فعل وجودی اور عدمی کا فرق ہے، اس لیے حکم میں فرق ہو گیا ہے، پہلی قسم میں فعلِ محلوف علیہ عدم خروج ہے اور یہ ترک فعل کا نام ہے، لہٰذا یہ خروج کی ضد کے تحقق (یعنی اعراض کے طریقہ پر بیٹھ جانے سے ہی) متحقق ہو جائے گا، کیوں کہ وہ اس خروج سے رک کر ہی بیٹھی ہے جس پر حالف نے قسم اٹھائی، پس عدمِ خروج کا تحقق ہو گیا لہٰذا إن خرجت فأنت طالق میں عورت پہلی والی ہیئت کے ساتھ نکلے یا ہیئت بدل کر نکلے شوہر حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اعراض کے طور پر بیٹھنے سے ہی عدم خروج کا تحقق ہو گیا، لہٰذا حالف اپنی قسم میں بار ہو گیا۔

جب کہ إن لم تقومي الساعة وتجيئی إلي الدار فأنت طالق میں محلوف علیہ مجیٔ ہے جو فعلِ وجودی ہے، اور وہ عورت کے فعل سے ہی متحقق ہوگا، اور عورت جب فعل مجیٔ کے لیے تیار ہوگئی اور خروج کا انتظار کرتے ہوئے بیٹھی ہے اور اس کا عزم بھی رکھتی ہے تو اس عورت کو فعل مجیٔ سے اعراض کرنے والی نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ حکماً اس فعل کی فاعل ہی سمجھی جائے گی؛ لیکن یہاں پر پہلی والی ہیئت کا بقا اس لیے ضروری ہے تاکہ اس ہیئت سے معلوم ہو جائے کہ عورت کا بیٹھنا مجیٔ سے اعراض کے طریقے پر نہیں ہے، کیوں کہ بیٹھ جانا فعل مجیٔ کی

ضد ہے، اس لیے یہاں پہلی والی ہیئت کا بقا ضروری ہے تا کہ یہ واضح ہو کہ بیٹھنا خروج کی تیاری اور انتظار میں ہے، اور ایسا ہے تو حالف اپنی قسم میں بار ہوگا۔

اور اگر عورت نے پہلی والی ہیئت بدل دی پھر نکلی تو شوہر حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس کے اعراض کر کے بیٹھ جانے سے اب 'فور' ختم ہو گیا اور اعراض کی دلیل ہیئت کو بدلنا ہے ۔(فتدبرہ)

(وشرط للحنث في) قوله (إن خرجت مثلا) فأنت طالق أو إن ضربت عبدك فعبدي حر (لمريد الخروج) والضرب (فعله فورا) لأن قصده المنع عن ذلك الفعل عرفا ومدار الأيمان عليه، وهذه تسمى يمين الفور تفرد أبو حنيفة - رحمه الله - بإظهارها ولم يخالفه أحد. (درمع التنوير)

مطلب في يمين الفور

(قوله فورا) سئل السغدي بماذا يقدر الفور؟ قال بساعة، واستدل بما ذكر في الجامع الصغير: أرادت أن تخرج فقال الزوج إن خرجت فعادت وجلست وخرجت بعد ساعة لا يحنث حموي عن البرجندي، ولا يشترط لعدم حنثه إذا خرجت بعد ساعة تغير تلك الهيئة الحاصلة مع إرادة الخروج، يشير إليه قول الفتح تهيأت للخروج، فحلف لا تخرج فإذا جلست ساعة ثم خرجت لا يحنث لأن قصده منعها من الخروج الذي تهيأت له فكأنه قال إن خرجت الساعة، وهذا إذا لم يكن له نية فإن نوى شيئا عمل به شرنبلالية.

قلت: وهو مفاد عبارة الجامع الصغير أيضا، لكن في البحر عن المحيط إن لم تقومي الساعة وتجيئي إلى الدار فأنت كذا فقامت الساعة ولبست الثياب وخرجت ثم رجعت وجلست حتى خرج الزوج فخرجت وأتت الدار بعده لا يحنث لأن رجوعها وجلوسها ما دامت في تهيؤ الخروج لا يكون تركا للفور كما لو أخذها البول فبالت قبل لبس الثياب اهـ ملخصا إلا أن يفرق بين الإثبات والنفي فإن المحلوف عليه في الأول عدم الخروج وهو ترك فيتحقق بتحقق ضده وهو الجلوس على وجه الإعراض فإنها إنما جلست للإعراض عن الخرجة المحلوف عليها فيتحقق عدم الخروج سواء تغيرت الهيئة أو لا والمحلوف عليه في الثاني المجيء المثبت، وهو لا يتحقق إلا بفعله والفاعل إذا تهيأ للفعل وجلس منتظرا له عازما عليه لا يكون معرضا عنه بل هو فاعل حكما لكن لا بد من بقاء تلك الهيئة هنا ليعلم بها أن الجلوس ليس على وجه الإعراض لأن الجلوس ضد الفعل المراد ظاهرا هذا ما ظهر لي فتدبره (رد المحتار: ۱۱/۳۹۹-۴۰۰)

(۳۰) مطلب إن ضربتني ولم أضربک

اگر تو مجھے مارے گا جب کہ میں نے تجھے نہیں مارا تو ایسا ویسا

در مع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ 'ان شرطیہ' تراخی (أبد) کے لیے آتا ہے، ہاں اگر فور کا کوئی قرینہ ہو تو پھر فور پر محمول ہوگا، مثلاً: شوہر نے بیوی کو جماع کے لیے طلب کیا اور بیوی نے اس کا انکار کیا تو شوہر نے کہا **إن لم تدخلي معي البيت فعبدي حر** (کہ اگر تو میرے ساتھ گھر میں داخل نہیں ہوئی تو میرا غلام آزاد ہے) پھر عورت شہوت ختم ہونے کے بعد داخل ہوئی تو شوہر حانث ہوجائے گا، قاعدہ کے اعتبار سے ان تراخی کے لیے آتا ہے اور یہاں پر تراخی کے ساتھ دخول تو پایا گیا ہے، لہٰذا شوہر حانث نہیں ہونا چاہئے، مگر یہاں شوہر کی طرف سے جماع کا مطالبہ یہ فور کا قرینہ ہے اور عورت کی طرف سے فوراً دخول نہیں پایا گیا؛ بلکہ شہوت ختم ہونے کے بعد دخول پایا گیا ہے، اس لیے شوہر حانث ہوگا۔

علامہ شامیؒ مطلب میں کلمہ إن کے ساتھ ساتھ کلمہ ولم کے معنی بھی بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذخیرہ میں ہے **إن ضربتني ولم أضربک فعبدي حر** (اگر تو مجھے مارے جب کہ میں نے تجھے پہلے نہیں مارا تو میرا غلام آزاد ہے) کے الفاظ سے کسی نے قسم کھائی (تعلیق کی) تو یہ ہمارے نزدیک ماضی پر محمول ہے، گویا کہ اس نے یہ کہا **ولم أكن ضربتک قبل ضربک إیای**؛ یہاں پر کلمہ ولم: 'قبل' کے معنی کو متضمن ہے اور اسی طرح کلمہ ولم: 'بعد' کے معنی کو بھی متضمن ہوتا ہے، اگر حالف نے (بعد) کے معنی کی نیت کی تو بھی درست ہوگی، اور مطلب یہ ہوگا کہ **إن ضربتني ابتداءً ولم أضربک بعده فعبدي حر** کہ اگر تو ابتداءً مجھے مارے اور میں اس کے بعد تجھے نہ ماروں تو میرا غلام آزاد ہے، اور قرینہ کے اعتبار سے یہ قسم فور پر محمول ہوگی، یعنی اگر فلاں کے مارنے کے بعد فوراً نہ مارا تو حالف حانث ہوجائے گا۔

البتہ اصل یہ ہے کہ کلمہ ولم 'أبد' کے معنی کو متضمن ہوتا ہے، جیسے **إن اتیتني ولم آتیک** اور **إن زرتني ولم أزرک فكذا** پس مخاطب کے آنے اور زیارت کرنے کے بعد وہ کبھی

بھی اس کی زیارت کرے گا تو بار ہو جائے گا۔ اور کبھی 'ولم' فور کے معنی کو بھی متضمن ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کلمۂ 'ولم' فور کے لیے بھی آتا ہے، اور اُبد کے معنی کو بھی متضمن ہوتا ہے، تو اس تعین میں کلام الناس کا اعتبار ہوگا۔

سابق میں گذرا کہ کلمہ ولم قبل اور بعد کے معنی کو متضمن ہوتا ہے، لیکن **إن کلمتنی ولم أجبک** میں 'ولم' بعد کے معنی ہی کو متضمن ہوگا؛ کیوں کہ جواب مقدم نہیں ہوتا ہے، اور عرف وعادت کے اعتبار سے اس جملہ میں فور کا معنی بھی ملحوظ ہوگا۔

إن للتراخي إلا بقرينة الفور ومنه طلب جماعها فأبت فقال: إن لم تدخلي معي البيت فدخلت بعد سكون شهوته حنث. (درمع التنوير)

مطلب إن ضربتني ولم أضربك

وفي الذخيرة إن ضربتني ولم أضربك فهذا على الماضي عندنا كأنه قال ولم أكن ضربتك قبل ضربك إياي وإن نوى بعد صح أي إن ضربتني ابتداء ولم أضربك بعده، ويكون على الفور.

والحاصل: أن كلمة ولم تقع على الأبد كإن أتيتني ولم آتك إن زرتني ولم أزرك وقد تقع على الفور والمعتبر في ذلك معاني كلام الناس وكذلك تقع على قبل وعلى بعد كما مر وفي إن كلمتني ولم أجبك على بعد لأن الجواب لا يتقدم، وعلى الفور أيضا باعتبار العادة اهـ ملخصا (رد المحتار: ١١/٤٠٤)

(۳۱) مطلب لا يركب دابة فلان

فلاں کے چوپائے پر سوار نہ ہونے کی قسم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ عبدِ ماذون اور عبدِ مکاتب کی سواری باب یمین میں آقا کی سواری شمار نہیں ہوگی؛ مگر دو شرطوں کے ساتھ عبد ماذون اور عبد مکاتب کی سواری آقا کی سواری شمار ہوگی۔ (۱) جب غلام پر اتنا دَین نہ ہو جو اس کے رقبہ کو محیط ہو (۲) حالف نے قسم میں غلام کی سواری کی نیت کی ہو۔ پس اس صورت میں حالف اپنے محلوف

علیہ کے عبدِ ماذون اور عبدِ مکاتب کی سواری پر سوار ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ **لا یرکب دابة فلان** کا معنی ومصداق بیان کرنا چاہتے ہیں، صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر حالف نے قسم کھائی **و الله لا یرکب دابة فلان** پھر حالف اس فلاں شخص کے غلام کی سواری پر سوار ہو گیا تو دو شرطوں کے ساتھ حانث ہوگا۔ (۱) قسم کے وقت اس کی نیت میں فلاں شخص اور اس کے عبد ماذون سب کی سواری پر سوار نہ ہونے کا ارادہ شامل ہو۔ (۲) اور غلام پر اتنا دَین نہ ہو جو غلام کے رقبہ کو محیط ہو۔ یہ دو شرطیں موجود ہوں تو حالف فلاں شخص کے غلام کی سواری پر سوار ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

اور اگر غلام پر دَینِ محیط ہو تو غلام کی سواری پر سوار ہونے سے حالف حانث نہیں ہوگا، چاہے حالف نے حلف میں غلام کی سواری کی بھی نیت کی ہو؛ کیوں کہ جب غلام پر دَین محیط ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے بقول آقا کی غلام پر ملکیت نہیں ہے، لہٰذا حالف بھی غلام کی سواری پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر دین غلام کے پورے رقبہ کو محیط نہ ہو یا غلام پر بالکل بھی دین نہ ہو تو اس صورت میں جب تک حالف نے غلام کی سواری کی نیت نہ کی ہو غلام کی سواری پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ غلام کی سواری گرچہ حقیقتاً آقا کی ملک ہے، لیکن عرفاً اسے غلام کی سواری کہا جاتا ہے، اور اسی طرح شرعاً بھی ماذون فی التجارۃ ہونے کی وجہ سے غلام کی طرف ملک کی نسبت کی جاتی ہے، جیسے حدیث شریف میں ہے **من باع عبدًا و له مال** (الحدیث) یہاں پر مال کی نسبت غلام کی طرف ہے، لہٰذا اسی وجہ سے غلام کی سواری کی نسبت آقا کی طرف ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے، اس لیے نیت کا ہونا ضروری ہے، پس جب حالف کی نیت یہ ہو کہ فلاں کی سواری اور اس کے غلام کی سواری تو غلام کی سواری پر سوار ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

اختلاف ائمہ:

امام ابو یوسفؒ کے یہاں جب حالف نے غلام کی سواری کی بھی نیت کی ہو تو پھر تمام

صورتوں میں حالف غلام کی سواری پر سوار ہونے سے حانث ہوجائے گا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے غلام کی سواری کی نیت نہ کی ہو تب بھی اپنی قسم **لا یرکب دابة فلان** میں فلاں کے غلام کی سواری پر سوار ہونے سے بھی حانث ہوجائے گا۔ کیوں کہ حقیقی ملک کا اعتبار ہے اور غلام کی سواری پر حقیقی ملک تو آقا ہی کی ہے لہٰذا حالف نیت نہ کرے تب بھی حانث ہو جائے گا، اور صاحبین کے یہاں غلام پر دین کا ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ غلام کی سواری آقا کی سواری شمار نہ ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ نیت کو ضروری قرار دیتے ہیں جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک نیت بھی ضروری نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیت کے ساتھ حقیقت ملک (عدمِ دین) کا بھی اعتبار ضروری ہے۔

قلت کہہ کر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ماذون کی قید سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اختلاف ائمہ صرف عبد ماذون میں ہے، لہٰذا حالف جب عبد غیر ماذون کی سواری کی نیت کرے پھر اس پر سوار ہو تو بالاتفاق حالف حانث ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عبدِ مکاتب کا کسی نے یہاں پر تذکرہ نہیں کیا ہے، اور یہ ساری تفصیل عبدِ مکاتب کے لیے نہیں ہے، البتہ بحر میں محیط کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے کہ اگر حالف نے **لا یرکب دابة فلان** کے الفاظ سے قسم کھائی پھر حالف فلاں کے مکاتب غلام کی سواری پر سوار ہوگیا تو حالف حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ عبدِ مکاتب کا آقا نہ ذات کے اعتبار سے مالک ہے اور نہ ہی قبضہ کے اعتبار سے، اور اس لیے حالف حانث نہیں ہوگا۔ اس کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ حالف فلاں کے عبد مکاتب کی نیت کرے تب بھی بالاتفاق حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ عبد مکاتب کی سواری کا مالک عبدِ مکاتب ہی ہے نہ کہ آقا، اسی وجہ سے آقا عبد مکاتب کا مال تلف کرنے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے، خواہ عبدِ مکاتب پر دین ہو کہ نہ ہو، اور وہی اپنے سارے مال کا مالک ہوتا ہے، لہٰذا حالف عبد مکاتب کی سواری پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا۔ (فتدبر) خلاصہ یہ ہوا کہ عبد مکاتب کے احکام الگ ہے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے قہستانی میں دیکھا تو اس سے یہ بات اور واضح ہو گئی، چنانچہ صاحب قہستانیؒ فرماتے ہیں کہ مرکبُ العبدِ الماذون میں جو مرکب کی اضافت عبد ماذون کی طرف ہے، یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اگر حالف فلاں کے عبد مکاتب کی سواری پر سوار ہو تو حانث نہیں ہوگا۔

(مركب العبد المأذون) والمكاتب (ليس لمولاه في حق اليمين إلا) بشرطين (إذا لم يكن دينه مستغرقا و) قد (نواه) فحينئذ يحنث (در مع التنوير)

مطلب لا يركب دابة فلان

(قوله مركب العبد المأذون إلخ) يعني لو حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبده فإنه يحنث بشرطين: الأول أن ينويها. الثاني: أن لا يكون عليه دين مستغرق، أما إذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وإن نوى لأنه لا ملك للمولى فيه عند أبي حنيفة، وإن كان الدين غير مستغرق أو لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينوه لأن الملك فيه للمولى لكنه يضاف للعبد عرفا وكذا شرعا قال - صلى الله عليه وسلم - من باع عبدا وله مال، الحديث. فتختل الإضافة إلى المولى فلا بد من النية، وقال أبو يوسف في الوجوه كلها يحنث إذا نواه وقال محمد يحنث وإن لم ينو لاعتبار حقيقة الملك إذ الدين لا يمنع وقوعه للسيد عندهما هداية.

قلت: وبه ظهر أن التقييد بالمأذون لأنه محل الخلاف فيحنث في غير المأذون إذا نواه بالأولى اتفاقا (قوله والمكاتب) لم أر من ذكره هنا، ولا يتأتى فيه هذا التفصيل وإنما قال في البحر عن المحيط ولو ركب دابة مكاتبه لا يحنث لأن ملكه ليس بمضاف إلى المولى لا ذاتا ولا يدا اهـ ومقتضاه أنه لا يحنث وإن نواه اتفاقا لأن دابته ملك له لا لمولاه ولذا يضمنها المولى بالإتلاف، سواء كان عليه دين أو لا فتدبر. ثم رأيت القهستاني قال: والإضافة إلى المأذون تشير إلى أنه لو ركب مركب المكاتب لم يحنث (رد المحتار: ١١/٤٠٥-٤٠٦)

مطالبِ شامی

کتاب الایمان

مرتب:

مفتی عبدالرزاق بن عبدالقیوم ناپاوی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(۱) مطلب في الفرق بين الأكل والشرب والذوق

أکل والشرب والذوق کے درمیان فرق۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اکل وشرب اور ذوق کے معانی میں فرق اور اس کے اعتبار سے یمین میں حانث ہونے کے احکام بیان فرمائے ہیں۔

علامہ حصکفیؒ درمع التنویر میں اکل وشرب اور ذوق میں فرق بیان کرتے کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر اکل وشرب ذوق ہے، جبکہ ہر ُذوق' اکل وشرب نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظِ ذوق عام مطلق ہے، کیونکہ ذوق میں پیٹ تک کسی چیز کا پہنچنا شرط نہیں ہے جبکہ اکل وشرب میں پیٹ تک کسی چیز کا پہنچنا ضروری ہے۔لہٰذا اکل وشرب ذوق کے مقابلہ میں خاص مطلق ہوئے۔پس اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ نہ کچھ کھائے گا اور نہ پیئے گا، پھر اس نے کوئی چیز اس طرح چکھی کہ وہ پیٹ تک نہیں پہنچی تو حانث نہیں ہوگا۔

لکن فیہ سے علامہ شامیؒ اس فرق پر ایک اعتراض ذکر کرتے ہوئے یمین کا الگ حکم بیان فرماتے ہیں۔اعتراض یہ ہے کہ کبھی اکل کا تحقق بغیر ذوق کے بھی ہوتا ہے۔مثلاً اگر کوئی شخص ایسی چیز نگل جائے کہ جسکے ذائقہ کی معرفت اس کے چبانے پر موقوف تھی، جیسے انڈا اور بادام کہ اس کے ذائقہ کا تعلق چبانے سے ہیں، پس کسی نے بادام نگل لی تو ُاکل' کا تو تحقق ہوا مگر ذوق کا نہیں۔اس مذکورہ فرق کا اعتبار کیا جائے تو لفظِ اکل وذوق کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، یعنی ہر اکل کا ذوق ہونا ضروری نہیں اور ہر ذوق کا اکل ہونا ضروری نہیں۔

اسی وجہ سے محقق ابنِ ہمام نے فتح القدیر میں صاحبِ محیط کا قول نقل کیا ہے کہ اگر

کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ (کسی چیز کو) چکھے گا نہیں، پھر اس نے کھا لیا یا پی لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ صاحبِ محیط فرماتے ہیں کہ غالب گمان یہ ہے کہ اس یمین میں ایسا اکل مراد ہے جس میں مضغ بھی پایا جائے یا ایسی چیز کا نگلنا مراد ہے جس کا ذائقہ بغیر چبائے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ پس اس صورت میں چبا کر کھائے یا نگل کر کھائے دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا، اور یہ فرق اس بنیاد پر ہے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ اگر کوئی شخص بادام کا دانہ نگل جائے تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے بادام چکھی۔ اور 'ذوق' کی قسم کی صورت میں نگلنے سے وہ حانث نہیں ہوتا۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں صاحبِ فتح القدیر نے النظم کے حوالے سے اکل وشرب اور ذوق کے درمیان تباین ہونا ذکر کیا ہے، جیسا کہ اکل وشرب کے مابین بھی تباین ہے۔ ان کے نزدیک ذوق یہ شفتین کا عمل ہے، حلق کا عمل نہیں ہے۔ اس اعتبار سے اب تینوں الفاظ میں آپس میں تباین ہونے کی وجہ سے کسی ایک فعل کے نہ کرنے کی قسم کھانے والا دوسرے فعل کے ارتکاب سے حانث نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ علماء کی اکل وشرب اور ذوق کے معانی میں تین آرا ہیں:

(۱) بعض لوگ ذوق کو عام مطلق اور اکل وشرب کو خاص مطلق کہتے ہیں۔

(۲) بعض لوگوں نے اکل وشرب اور ذوق کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت بیان کی ہے یعنی اکل وشرب ذوق کے ساتھ جمع ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔

(۳) بعض لوگوں نے تینوں کے درمیان تباین ذکر کیا ہے۔

وأما الذوق فعمل الفم لمجرد معرفة الطعم وصل إلى الجوف أم لا فكل أكل وشرب ذوق ولا عكس (درمع التنوير)

مطلب في الفرق بين الأكل والشرب والذوق

(قوله فكل أكل وشرب ذوق ولا عكس) أي وليس كل ذوق أكلا أو شربا بناء على أن الذوق أعم مطلقا لأنه لا يشترط فيه الوصول إلى الجوف بل يصدق بدونه

بخلافهما، فإذا أكل أو شرب يحنث في حلفه لا يذوق وإذا حلف لا يأكل أو لا يشرب فذاق بلا إيصال إلى الجوف لم يحنث، لكن فيه أنه قد يتحقق الأكل بلا ذوق كما لو ابتلع ما يتوقف معرفة طعمه على المضغ كبيضة أو لوزة وعليه فبين الأكل والذوق عموم وجهي وعن هذا قال في الفتح: إن قول المحيط لو حلف لا يذوق فأكل أو شرب يحنث يغلب على الظن أن المراد به الأكل المقترن بالمضغ أو بلع ما يدرك طعمه بلا مضغ لأنا نقطع بأن من ابتلع قلب لوزة لا يقال فيه ذاقها ولا يحنث ببلعها اه

قلت: وعلى ما مر عن النظم فبينهما التباين كما بين الأكل والشرب فلا يحنث الحالف على واحد من الثلاثة بفعل الآخر (رد المحتار: ۴۱۳/۱۱)

(۲) مطلب حلف لا يأكل من هذه النخلة

(۳) مطلب إذا تعذرت الحقيقة أو وجد عرف بخلافها تركت

لا يأكل من هذه النخلة کی قسم کا حکم۔

حقیقی معنی متعذر ہو یا عرف اس کے خلاف ہو تو حقیقی معنی متروک ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ **لا يأكل من هذه النخلة** تو وہ چھوہارہ کھانے سے حانث ہوجائے گا۔

اس مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ جیسے مسائل میں ضابطہ یہ ہے کہ جب حقیقی معنی متعذر ہوجائے یا عرف حقیقی معنی کے معارض ہو تو حقیقی معنی چھوڑ کر اس کے مجازی معنی کو لیا جائے گا۔ پس اگر کسی نے ایسی چیز کے کھانے کی قسم کھائی جس کے عین کو یا اجزاءِ عین کو کھایا جاتا ہے اور حقیقت پر عمل ممکن بھی ہے تو وہاں پر حقیقت پر عمل ہوگا۔ مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً کسی نے بکری نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس کے دودھ اور اس کے گھی کے کھانے سے حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ حقیقی معنی کے اعتبار سے بکری کا گوشت کھایا جاتا ہے پس مذکور قسم میں معنیٔ حقیقی ہی مراد ہوگا۔

اسی طرح کسی نے انگور نہ کھانے کی قسم کھائی تو وہ کشمش اور انگور کے رس کے کھانے، پینے سے حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ حقیقی معنی کے اعتبار سے انگور عرف و عادت میں کھایا جاتا

ہے، پس جبحقیقت پر عمل ممکن ہے تومجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے ایسی چیز کے کھانے، پینے کی قسم کھائی کہ جس کو بعینہ طور پر بالکل کھایا نہیں جاتا یا اس کو بعینہ کھانا ممکن تو ہو مگر عرف وعادت میں نہیں کھایا جاتا بلکہ اس سے بنی ہوئی یا اس سے پیدا شدہ چیز کو کھایا جاتا ہے تو ایسی صورت میں حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی پر عمل کیا جائے گا۔اس صورت کی مثال علامہ حصکفیؒ نے واللہ لا یأکل من ھذہ النخلۃ سے بیان فرمائی ہے کہ حقیقی معنی کے اعتبار سے کھجور کے درخت کو کھانا متعذر اور دشوار ہے، لہٰذا اس کے پھل، چھوہارے اور تر کھجور وغیرہ کے کھانے سے حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ مذکور صورت میں حقیقی معنیٰ پر عمل کرنا دشوار ہے تومجازی معنیٰ پر عمل کیا جائے گا۔اصولیین اس کو حقیقتِ متعذرہ کہتے ہیں۔

اور اگر کسی نے آٹا نہ کھانے کی قسم کھائی تو گرچہ عینِ دقیق کو کھانا ممکن تو ہے مگر عرف وعادت میں عینِ دقیق کو نہیں کھایا جاتا؛ بلکہ اس سے بنی ہوئی روٹی کھائی جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی حقیقی معنیٰ کو چھوڑ کر اس کے مجازی معنیٰ یعنی روٹی کے کھانے سے حانث ہوجائے گا۔

چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ لا یأکل من ھذا الدقیق کی صورت میں روٹی کھانے سے حانث ہوگا اور عینِ دقیق کھانے سے حانث نہ ہوگا ھو الصحیح لتعیین المجاز۔ صاحبِ عنایہ فرماتے ہیں کہ صاحبِ ہدایہ ان مشائخ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے اس کو حقیقتِ مستعملہ مان کر عینِ دقیق کے کھانے سے بھی حانث ہونے کو بیان کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔اور صحیح یہ ہے کہ ''دقیق کھانا'' حقیقتِ مہجورہ ہے اور عرف کے اعتبار سے یہ یمین عینِ دقیق کے لئے نہیں بلکہ دقیق سے بننے والی چیز کے لئے ہوتی ہے۔(عنایہ شرح ہدایہ، ج:۸ ص:۶۴)

(حلف لا یأکل من ھذہ النخلۃ) أو الکرمۃ (تقید حنثہ بأکلہ من ثمرھا)

مطلب حلف لا يأكل من هذه النخلة

مطلب إذا تعذرت الحقيقة أو وجد عرفا بخلافها تركت

(قوله حلف لا يأكل من هذه النخلة إلخ) الأصل في جنس هذه المسائل أن العمل بالحقيقة عند الإمكان، فإن تعذر أو وجد عرف بخلاف الحقيقة تركت، فإذا عقد يمينه على ما هو مأكول بعينه انصرفت إلى العين لإمكان العمل بالحقيقة، وإذا عقدها على ما ليس مأكولا بعينه أو هو مأكول إلا أنه لا تؤكل عينه عادة انصرفت إلى ما يتخذ منه مجازا لأن العمل بالحقيقة غير ممكن، فإذا حلف لا يأكل من هذه الشاة شيئا فأكل من لبنها أو سمنها لا يحنث لأن عين الشاة مأكولة فينصرف إلى عينها لا ما يتولد منها وكذا العنب، فلا يحنث بزبيبه وعصيره، وفي النخلة يحنث بتمرها وطلعها لأن عينها غير مأكولة، وفي الدقيق يحنث بخبزه لأن الدقيق وإن كان يؤكل إلا أنه لا يؤكل كذلك عادة وتمامه في الذخيرة (رد المحتار: ۱۱/۴۱۴)

(۴) مطلب فيما لو وصل غصن شجرة بأخرىٰ

لا يأكل من هذه النخلة کی قسم میں محلوف علیہ درخت کی ٹہنی غیر محلوف علیہ سے جوڑ کر اس کا پھل کھانے کا حکم

اس مطلب میں حلف لا يأكل من هذه النخلة کی دوسری صورت کا بیان ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے واللہ لا يأكل من هذه النخلة کی قسم کھائی، پھر اس نے محلوف علیہ درخت کی ٹہنی کو دوسرے درخت کے ساتھ ملا دیا، پھر اس ٹہنی سے پیدا شدہ پھل کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔

اس مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ واللہ لا يأكل من هذه النخلة کے الفاظ سے قسم کھانے کے بعد اگر کوئی شخص محلوف علیہ درخت کی ٹہنی کو غیر محلوف درخت کے ساتھ ملا دے اور پھر اس سے حاصل ہونے والے پھل کو کھائے تو اس قسم میں حنث کے متعلق دو قول ہیں: (۱) حانث نہیں ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب محلوف علیہ درخت کی ٹہنی کو غیر محلوف علیہ درخت کے ساتھ ملا دیا گیا تو محلوف علیہ درخت کی ٹہنی غیر محلوف درخت کے تابع ہو کر اس کا جز بن گئی، لہٰذا اس نے عینِ محلوف علیہ درخت کو نہیں کھایا

کہ اس کی وجہ سے اس کو حانث مانا جائے۔

(۲) مذکور قسم میں حانث ہو جائے گا یہ قول صاحبِ فتح اور صاحبِ بحر نے نقل کیا ہے

اس مسئلہ کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں۔

(۱) محلوف علیہ درخت کی ٹہنی کو غیر محلوف درخت سے جوڑ دی جائے، پھر حالف اس ٹہنی پر لگنے والا پھل کھائے۔

(۲) محلوف علیہ درخت کے ساتھ غیر محلوف درخت کی ٹہنی جوڑ دی جائے پھر حالف اس ٹہنی پر لگنے والا پھل کھائے۔

درمع التنویر میں فقط پہلی صورت مذکور ہے جبکہ دوسری صورت ذخیرہ میں مذکور ہے اور علامہ شامیؒ نے اس کو ذخیرہ سے اخذ کیا ہے۔

پھر دونوں صورتوں میں دو مزید احتمالات ہیں:

(۱) محلوف علیہ اور غیر محلوف علیہ دونوں درخت ایک ہوں یا الگ الگ۔ درمع التنویر میں اس کے متعلق کچھ مذکور نہیں ہے۔

(۲) حالف نے یمین میں اسمِ اشارہ کے ساتھ محلوف علیہ نوعِ شجر کی تعیین کی ہوگی یا نہ کی ہوگی؛ درمع التنویر میں فقط اسم اشارہ اور تعیینِ نوع والی مثال ہی مذکور ہے۔

ان دو احتمالات کے اعتبار سے پہلی صورت سے متعلق چار صورتیں:

(۱) یمین میں اسمِ اشارہ ہو، نوعِ شجر مذکور ہو اور دونوں درخت ایک نوع کے ہوں۔

(۲) یمین میں اسمِ اشارہ ہو، نوعِ شجر مذکور ہو اور دونوں درخت الگ الگ نوع کے ہوں۔

(۳) یمین میں فقط اسمِ اشارہ ہو اور دونوں درخت ایک نوع کے ہوں۔

(۴) یمین میں فقط اسم اشارہ ہو اور دونوں درخت الگ الگ نوع کے ہوں

درمع التنویر میں جس مثال کی بنیاد پر یہ بحث مذکور ہے اس اعتبار سے فقط پہلی

صورت کا حکم مذکور ہے(حلف لا یأکل من هذه النخلة)اور حکم یہ مذکور ہے کہ غیر محلوف علیہ درخت سے جوڑی ہوئی محلوف علیہ درخت کی ٹہنی پر لگنے والا پھل کھالیا تو حنث اور عدمِ حنث دونوں روایتیں ہیں اور عدمِ حنث والی روایت کی توجیہ علامہ شامیؒ نے یہ بیان فرمائی کہ اب ٹہنی دوسرے درخت کا جز بن گئی ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے 'مقتضی الاطلاق' سے محلوف علیہ اور غیر محلوف علیہ درختوں کی نوع الگ الگ ہونے کی دوسری صورت کو بھی بتقاضائے اطلاق اس حکم میں شامل کرلیا یعنی اس میں بھی مشائخ کا اختلاف ہوگا۔ پھر ان دونوں قول کے درمیان توفیق و تطبیق کو اخیر میں قلت سے بیان کیا ہے اور یہ توفیق ذخیرہ میں مذکور ایک دوسرے مسئلہ سے ماخوذ ہے۔ذخیرہ کا مسئلہ بعد میں ذکر کیا جائے گا ان شاء اللہ

تطبیق

یہ ہے کہ اگر یمین میں اسمِ اشارہ کے ساتھ تسمیۂ نوعِ شجر بھی ہو،اور دونوں درخت الگ الگ ہوں (ہماری بیان کردہ دوسری صورت)اور محلوف علیہ درخت کی ٹہنی کو غیر محلوف علیہ جوڑ کر اس ٹہنی پر لگنے والا کھائے تو حانث ہوگا؛ کیونکہ نوعِ شجر کی صراحت کی وجہ سے وہ ٹہنی اب بھی محلوف علیہ ہے اگر چہ وہ دوسرے درخت کا جز ہے۔مشائخ میں سے جنھوں نے حنث کی بات کہی ہے وہ اسی صورت سے متعلق ہے۔

اور بقیہ تین صورتوں میں محلوف علیہ درخت کی اس ٹہنی کا پھل کھانے سے جو غیر محلوف سے جوڑ دی گئ ہے حانث نہ ہوگا،یعنی سابق میں مذکور پہلی صورت میں درخت کے ہم جنس ہونے کی وجہ سے ٹہنی دوسرے درخت کا جز بن کر محلوف علیہ سے خارج ہوگئ۔اور تیسری اور چوتھی صورت میں فقط اسمِ اشارہ ہونے کے سبب محلوف علیہ درخت متعین ہے،اس لئے دوسرے درخت پر لگائی گئ ٹہنی کا پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا۔پس سابقہ مسئلہ میں جن مشائخ نے عدمِ حنث کی بات کہی ہے وہ اسی مسئلہ سے متعلق ہے۔

ذخیرہ میں اس مسئلہ کی دوسری صورت مذکور ہے یعنی محلوف علیہ درخت (سیب) کے ساتھ غیر محلوف درخت (ناشپاتی) کی ٹہنی جوڑی جائے پھر حالف اس ٹہنی کا پھل کھائے، اس کی بھی حسبِ سابق چار صورتیں ہوں گی۔

(۱) یمین میں اسمِ اشارہ مع تسمیہ نوعِ شجر مذکور ہو اور دونوں درخت ایک نوع کے ہوں۔

(۲) یمین میں اسمِ اشارہ مع تسمیہ نوعِ شجر مذکور ہو اور دونوں درخت الگ الگ نوع کے ہوں۔

(۳) یمین میں فقط اسمِ اشارہ ہو، اور دونوں درخت ایک نوع کے ہوں۔

(۴) یمین میں فقط اسمِ اشارہ ہو اور دونوں درخت الگ الگ نوع کے ہوں

علامہ شامیؒ نے ذخیرہ کے حوالہ سے دوسری اور چوتھی صورت کا حکم ذکر فرمایا ہے کہ اسمِ اشارہ کے ساتھ تسمیہ نوعِ شجر بھی ہو تو مسمی محلوف علیہ (سیب) پر لگی غیر محلوف غیر مسمی (ناشپاتی) کی ٹہنی پر لگے پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر تسمیۂ نوعِ ثمر نہ ہو تو مسمی محلوف (سیب) درخت سے جوڑی گئی غیر محلوف وغیر مسمی (ناشپاتی) کی ٹہنی پر لگے پھل کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی سے پہلی اور تیسری صورت کا حکم بھی سمجھ میں آ گیا کہ دونوں کی نوعِ شجر ایک ہونے کی صورت میں غیر محلوف درخت کی ٹہنی بھی محلوف مشار الیہ کا جز بن جائے گی چاہے تسمیہ ہو یا نہ ہو۔

ذخیرہ کی اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ دونوں درخت الگ ہوں اور تسمیہ نوعِ شجر ہو تو حلف اور حنث کا تعلق مسمیّٰ ومحلوف سے ہوگا۔ پس مسمی ومحلوف (سیب) سے جوڑی گئی غیر مسمی غیر محلوف (ناشپاتی) کی ٹہنی کے پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر تسمیہ نوعِ شجر نہ ہو فقط اسمِ اشارہ ہو تو موصول ٹہنی مشار الیہ محلوف کا جز سمجھی جائے گی اور اس کے پھل کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح دونوں درخت ایک نوع کے ہوں تو تسمیہ کے باوجود غیر محلوف

کو محلوف کا جز مانا جائے گا اور غیر محلوف ٹہنی کا پھل کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

ذخیرہ کی مذکورہ تفصیل سے اخذ کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے درمع التنویر کے مسئلہ (محلوف علیہ کی ٹہنی کو غیر محلوف سے جوڑنے کی صورت) میں بھی یہ حکم اخذ کیا کہ دونوں درخت الگ ہوں اور حلف میں اسمِ اشارہ کے ساتھ تسمیۂ نوعِ شجر ہو تو محلوف علیہ ٹہنی کو غیر محلوف درخت سے جوڑنے کے بعد بھی اس ٹہنی کا پھل کھانے سے حانث ہو جائے گا، اور بقیہ صورتوں میں حانث نہ ہوگا۔ اور حنث اور عدمِ حنث کی مختلف صورتوں سے متعلق علامہ شامیؒ نے حلبی مداری میں مذکور عدمِ حنث اور فتح القدیر اور البحر الرائق کے حوالے سے مذکور حنث کے قول کے درمیان تطبیق دی ہے۔

نوٹ:

درمع التنویر میں مذکور مسئلہ اور مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اصالۃً جس صورتِ مسئلہ سے بحث کی ہے وہ محلوف علیہ درخت کی ٹہنی کو غیر محلوف سے جوڑنے کے بعد ٹہنی کے پھل کھانے کا ہے۔ اس صورت کے حکم میں مطلقاً دو قول تھے اور دونوں درخت (محلوف علیہ اور غیر محلوف علیہ یعنی موصول علیہ) کے الگ نوع کے ہونے نیز یمین میں اسمِ اشارہ کے مذکور ہونے نہ ہونے کا کوئی فرق نہ تھا۔

علامہ شامیؒ نے نوعِ شجر کے الگ ہونے اور اسمِ اشارہ کے مذکور ہونے کی بنیاد پر حکم کا فرق ذخیرہ میں مذکور دوسری صورت سے اخذ کیا ہے۔ ذخیرہ میں مذکور مفصل مثال محلوف علیہ درخت پر غیر محلوف علیہ درخت کی ٹہنی جوڑنے اور اس کا پھل کھانے کی ہے۔

مگر ایک تو علامہ شامیؒ نے دونوں صورتوں کے علیحدہ ہونے کی وضاحت نہیں فرمائی، نیز ذخیرہ کی عبارت کے فقرے بہت مختصر ذکر کئے ہیں، اس لئے پوری صورتِ حال ذخیرہ سے مراجعت کے بغیر واضح نہیں ہوتی۔ شاید اسی لئے علامہ رافعیؒ کو تقریرات میں یہ کہنا پڑا کہ هذا التصوير لا يوافق عبارة الشارح۔ یہ صورتِ مسئلہ شارح کے بیان

کردہ مسئلہ سے موافق نہیں اور واقعۃً موافق نہیں۔ کیوں کہ ابن عابدینؒ کا مقصد علامہ حصکفیؒ کے بیان کردہ مسئلہ کی صورت بیان کرنا نہیں، بلکہ ذخیرہ کی الگ صورت بیان کر کے اس سے ایک الگ حکم کو اخذ کرنا مقصود ہے۔[احقر عبد الرزاق]

(حلف لا يأكل من هذه النخلة) أو الكرمة (تقيد حنثه بأكله من ثمرها) بالمثلثة أي ما يخرج منها بلا تغير بصنعة جديدة فيحنث بالعصير لا بالدبس المطبوخ، ولا بوصل غصن منها بشجرة أخرى (در مع التنوير)

مطلب فيما لو وصل غصن شجرة بأخرى

(قوله ولا بوصل إلخ) يعني إذا قطع غصنا من الشجرة المحلوف عليها ووصله بشجرة أخرى وأكل من الثمر الخارج منه لا يحنث. اهـ ح. وقال بعضهم: يحنث فتح وبحر ولعل وجه الأول أن الغصن صار جزءا من الثانية ولا يسمى في العرف أكلا من الأولى، ومقتضى الإطلاق أنه لا فرق بين كون الشجرتين من نوع واحد أو من نوعين، ونقل في الذخيرة المسألة مطلقة كما مر ثم صورها بما إذا حلف لا يأكل من شجرة التفاح، فوصل بها غصن شجرة الكمثرى قال: فإن سماها باسمها مع الإشارة بأن قال لا آكل من هذه الشجرة التفاح لم يحنث، وإن لم يسمها بل قال من هذه الشجرة حنث، ثم نقل عن بعضهم أن الرواية هكذا. قلت: ويمكن التوفيق بين القولين بحمل الحنث على ما إذا اختلف النوع، وسمى الشجرة باسمها ثم أكل مما سمى والقول بعدم الحنث على ما إذا اتحد النوع أو اختلف ولم يسم، والله تعالى أعلم (رد المحتار: ۱۱/۴۱۵-۴۱۶)

(۵) مطلب لا يكلم هذا الصبي

صبی سے کلام نہ کرنے کی یمین کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ لا یکلم رجلاً، اس کے بعد اس نے صبی سے کلام کیا تو دو قول ہے: (۱) حانث ہو جائے گا (۲) حانث نہیں ہوگا۔ جیسے کہ کوئی شخص بچے سے کلام نہ کرنے کی قسم کھانے کے بعد بالغ سے کلام کرے تو حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ مذکور قسم بچّے سے کلام نہ کرنے سے متعلق تھی اور بلوغ کے بعد وہ صبی نہیں رہتا، خلاصہ یہ ہوا کہ بالغ مرد سے کلام کرنا بچّے سے کلام نہیں

ہے،لہٰذا حانث نہیں ہوگا۔اورصبی کو بلوغ کے بعد تیس سال تک شابٌ اور فتیً کہا جاتا ہے۔اس کے بعد پچاس سال تک کھلٌ کہا جاتا ہے۔اس کے بعد آخر تک شیخٌ کہا جاتا ہے۔

اس مطلب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ کا مقصد حصکفیؒ کی کی طرف سے بیان کردہ اصطلاحات کے معانی وتحدیدِ عمر کا مآخذ بیان کرنا ہے۔اوراس کی پوری تفصیل فتح القدیر کے حوالے سے نقل فرمائی ہے۔چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ: علامہ برہان بخاریؒ کی الوجیز میں ذکر کیا ہے کہ کوئی شخص لایکلم صبیا أو غلاما أو شابا أو کھلا کے الفاظ سے حلف اٹھائے تو اس کا حکم لغت،شرع اور عرف کی معرفت پر موقوف ہوگا۔

اہلِ لغت صبی کو انیس سال کی عمر تک غلام پھر چونتیس سال کی عمر تک اسے شاب پھر ایکاون سال تک کہل پھر ایکاون سے آخری عمر تک شیخ کہتے ہیں۔

اور اصطلاحِ شرع کی وضاحت میں فقہاء کے الگ الگ قول نقل کئے ہیں:

(۱) بلوغ تک بچّے کو غلام اور بلوغ کے بعد اس کو شاب اور فتی کہا جاتا ہے۔

(۲) امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تینتیس سال تک کہل کہتے ہیں، پچاس سال کا ہوجائے تو شیخ کہتے ہیں۔امام قدوریؒ نے امام ابو یوسفؒ کا قول نقل کیا ہے کہ پندرہ سے پچاس سال کی عمر والے کو شاب کہتے ہیں جب تک اس پر سفیدی غالب نہ آجائے۔اور کہل تیس سال کی عمر سے آخر تک کی عمر والے کو کہتے ہیں۔اور پچاس سال سے زائد عمر والے کو شیخ کہتے ہیں۔(۳) امام ابو یوسفؒ کا قولِ اول یہ تھا کہ تیس سال سے لے کر سو سال یا اس سے بھی زیادہ ہوجائے تو بھی اس کو کہل کہا جاسکتا ہے اور چالیس سال سے سو سال والے کو بھی شیخ کہا جاتا ہے۔اِن کے سوا اور بھی روایات اور اقوال کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔اور قول معتمد وہ ہے جو مفتیٰ بہ ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکور تفصیل کے مطابق لغوی اور شرعی معانی صاحبِ فتح

نے ذکر فرمائے ہیں۔البتہ انھوں نے مذکورہ اصطلاحات کے عرفی معنیٰ بیان نہیں کئے، اسلئے کہ ہر ایک کا عرف الگ الگ ہوسکتا ہے۔

صاحبِ فتح نے اخیر میں یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ معوّل علیہ وہ قول ہوگا جس پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔البتہ ما بہ الافتاء قول نہ صاحبِ فتح نے ذکر کیا ہے نہ علامہ شامیؒ نے اس کی کوئی وضاحت فرمائی ہے۔

احقر سمجھتا ہے کہ علامہ حصکفیؒ کی بیان کردہ تحدید ہی مفتیٰ بہ ہوگی، کیوں کہ یہ متن ہے اور متن میں مفتی بہ اقوال مذکور ہوتے ہیں۔

وفي لا يكلم رجلا فكلم صبيا حنث وقيل لا كلا يكلم صبيا وكلم بالغا لأنه بعد البلوغ يدعى شابا وفتى إلى الثلاثين فكهل إلى خمسين فشيخ (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يكلم هذا الصبي

(قوله يدعى شابا إلخ) في الوجيز لبرهان الدين البخاري حلف لا يكلم صبيا أو غلاما، أو شابا، أو كهلا فالكلام في معرفتهم لغة وشرعا وعرفا أما اللغة فقالوا: الصبي يسمى غلاما إلى تسع عشرة ثم شابا إلى أربع وثلاثين ثم كهلا إلى إحدى وخمسين، ثم شيخا إلى آخر عمره، وأما الشرع فالغلام إلى أن يبلغ فيصير شابا وفتى وعن أبي يوسف من ثلاث وثلاثين كهل إلى خمسين فهو شيخ قال القدوري: قال أبو يوسف الشاب من خمس عشرة إلى خمسين ما لم يغلب عليه الشمط قبل ذلك والكهل من ثلاثين إلى آخر عمره، والشيخ فيما زاد على الخمسين، وكان يقول قبل هذا الكهل من ثلاثين إلى مائة سنة فأكثر والشيخ من أربعين إلى مائة وهنا روايات أخر والمعول عليه ما به الإفتاء كذا في الفتح ملخصا ولم يذكر معناها عرفا لأن كل أناس قد علموا مشربهم (رد المحتار: ۴۲۲/۱۱)

(۲) مطلب لا يأكل لحما

گوشت کی اقسام اور گوشت نہ کھانے کی یمین کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے علامہ تمرتاشیؒ کے کلام کی وضاحت کرتے ہوئے درمع التنویر میں مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص لا یأکل لحما کے ذریعہ حلف اٹھائے تو مذکور قسم میں گوشت

کا شوربا یا مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا؛ لیکن مذکور قسم سے اس کی مراد اور نیت ہی گوشت کا شوربا یا مچھلی کھانے کی تھی تو حانث ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ لفظِ لحم کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظِ 'لحم' کون سے جانوروں اور حیوانات کے گوشت پر بولا جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے امام محمدؒ سے منقول تفصیل کو البحر الرائق کے حوالے سے یہاں بیان کیا ہے کہ اگر کوئی لا یأکل لحما کی قسم کھائے تو اس یمین میں اونٹ، گائے، بھینس، بکری اور پرندوں کا گوشت مراد ہوگا ؛ پھر چاہے اس کو پکا کر یا بھون کر یا خشک کرکے کھاوے، ان تمام صورتوں میں مذکور قسم میں حانث ہوجائے گا۔ صاحبِ بحرؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کا ایسی حلف کو مذکورہ عبارت میں مطبوخا و مشویا اور قدیدا سے مقید کرنا اس بات کی جانب مشیر ہے کہ کچے گوشت کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے؛ البتہ فقیہ ابو اللیث سمرقندیؒ فرماتے ہیں: کچے گوشت کھانے کی صورت میں بھی حانث ہوجائے گا۔

(ولا) حنث (في) حلفه (لا يأكل لحما بأكل) مرقه أو (سمك) إلا إذا نواهما (درمع التنوير)

مطلب لا يأكل لحما

(قوله لا يأكل لحما) تنعقد هذه على لحم الإبل والبقر والجاموس والغنم والطيور مطبوخا ومشويا أو قديدا. كما ذكره محمد في الأصل فهذا من محمد إشارة إلى أنه لا يحنث بالنيء وهو الأظهر وعند أبي الليث يحنث بحر عن الخلاصة وغيرها (رد المحتار: ۱۱/۴۲۷)

(۷) مطلب في اعتبار العرف العملي كالعرف في اللفظي

کیا عرف عملی ایمان ونذر میں معتبر ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے لا یرکب دابة کے ذریعہ حلف اٹھائی پھر حالف کسی کافر انسان پر سوار ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح

اگر کوئی **لا یجلس علیٰ وتد** کے ذریعہ قسم کھائے پھر وہ پہاڑ پر بیٹھے تو بھی عرف کے سبب حانث نہ ہوگا؛ حالانکہ قرآن کریم میں کافر کو 'دابۃ' اور پہاڑ کو 'وتد' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کیونکہ عرف کے اعتبار سے دابۃ کافر پر اور وتد پہاڑ پر نہیں بولا جاتا۔

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف قولی (۲) اور عرف عملی۔

عرفِ قولی تو بالاتفاق معتبر ہے، مگر عرف عملی کے اعتبار ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس لئے علامہ حصکفیؒ نے علامہ تمرتاشیؒ کے کلام کی وضاحت میں عرف لفظی اور عرف عملی کی بحث کا آغاز کیا ہے اور ایک ایسا اختلافی مسئلہ بیان کیا ہے جس میں شراحِ کنز کی آراء حنث وعدمِ حنث کے بیان میں اسی بنیاد پر مختلف ہیں۔

چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ تبیین نے لا یرکب حیوانا کی قسم کھانے والے کو انسان کی سواری کرنے کی صورت سے جو حانث قرار دیا ہے، صاحبِ نہر نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ اور تردید کی بنیاد یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے گرچہ لفظ حیوان انسان پر صادق آتا ہے، مگر عملاً انسان پر سواری نہ ہونے کے عرفِ عملی کی وجہ سے اس یمین میں تخصیص ہوجائے گی اور انسان اس یمین سے پہلے سے ہی خارج ہوگا۔ پس اس کی سواری سے حالف حانث نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کے کلام کی وضاحت کے لئے تبیین اور نہر کی عبارت کو بعینہ نقل کیا ہے؛ لیکن اس سے پہلے عرفِ لفظی اور عرفِ عملی کی تعریف اور حکم کی تفصیل جان لینا بہتر ہوگا۔

عرفِ لفظی اور عرفِ عملی کی تعریف

(۱) عرفِ لفظی: عرف میں کسی کلام کو ایسے مخصوص معنیٰ کے لئے استعمال کیا جانے لگے کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو بغیر کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے لفظ سے وہی مخصوص معنیٰ مراد لیا جائے۔ یہ مخصوص معنیٰ کبھی لفظ کے لغوی معنیٰ سے مختلف ہوتا ہے اور ایسی صورت میں

اگر لغوی اور عرفی معنیٰ میں تعارض ہوجائے تو عرفی معنی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ نیز اگر کسی نص میں کوئی کلمہ ایسے عرفی معنی کے لئے استعمال ہوا ہو جو نص کے نزول کے وقت معروف تھا بعد میں غیر معروف ہو گیا تو اب حکم اسی عرفی معنیٰ تک محدود رہے گا۔

(۲) عرفِ عملی: لوگوں کا کوئی عمل ہے جسے تمام یا اکثر لوگ بار بار کرتے ہوں، اسی کو تعامل سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

عرفِ عملی معتبر ہے یا نہیں؟

شوافع اور احناف میں سے صاحبِ تبیین علامہ زیلعی کی رائے عدم اعتباریت کی ہے۔

بعض مشائخِ بلخ، صاحبِ نہر، صاحبِ بحر، محقق ابن ہمام اور دیگر اصولیین نے اس کا اعتبار کیا ہے جن میں صاحبِ الحواشی السعدیہ بھی ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ نے صاحبِ تبیین کا کلام نقل فرمایا ہے، جس میں انھوں نے کل تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں:

[۱] صاحبِ تبیین نے امام عتابیؒ کا کلام نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ **لا یأکل لحما** پھر وہ شخص خنزیر یا انسان کا گوشت کھائے تو بقول عتابی حانث نہیں ہوگا، اور کافی میں اسی قول کو مفتیٰ بہ گردانا ہے گویا کہ کافیؒ اور عتابیؒ نے عرفِ عملی (عادت) کا اعتبار کیا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں عادةً ان دونوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا؛ لیکن صاحب تبیین ان دونوں کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ عرفِ عملی ہے، جو لفظ (لحماً) کے معنی حقیقی کے لیے مقید نہیں بنے گا؛ بلکہ وہ حالف مذکور یمین میں حانث ہوجائے گا، کیوں کہ لحم خنزیر وانسان حقیقی معنیٰ میں گوشت ہے۔

صاحبِ ہدایہ کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرف عملی کا اعتبار نہیں کرتے اور اس قسم میں لحمِ خنزیر سے حانث قرار دیتے ہیں، مگر علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں عرف

عملی کی بنیاد پر عدم حنث کی بات فرمائی ہے اور علامہ عتابی کی بات نقل فرمائی ہے کہ الحالف إذا كان مسلماً ينبغی أن لا يحنث لأن أكله ليس بمتعارف (فتح القدیر)

[۲] اس کے بعد صاحب تبیین فرماتے ہیں کہ عرفِ لفظی تو مقید اور مخصص ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ **لا یرکب دابة** تو انسان پر سواری کرنے سے حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ باعتبار لغت وحقیقت دابۃ ہر اس جانور کہا جاتا ہے جو زمین پر چلتا ہو، مگر عرف کے اعتبار سے یہ لفظ اس جانور پر بولا جاتا ہے جو کُھر والا ہو اور انسان کو کھر نہیں ہے، لہٰذا مذکور یمین میں حانث نہیں ہوگا۔

[۳] اگر کوئی یہ حلف اٹھائے کہ **لا یرکب حیوانا**، پھر انسان پر سواری کرے تو وہ حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ لفظِ حیوان باعتبارِ حقیقت انسان وغیر انسان دونوں کو شامل ہے۔ رکوب اور سواری میں عرفِ عملی (عادت) کا تقاضہ یہ ہے کہ حالف مذکور یمین میں حانث نہ ہو، کیوں کہ عادةً کوئی انسان پر سواری نہیں کرتا لیکن یہ عرفِ عملی ہے، جس کی وجہ سے یمین میں کوئی تقیید اور تخصیص نہیں ہوگی اور بہ شمول انسان کسی بھی حیوان پر سواری کرنے سے حانث ہو جائے گا۔

جیسا کہ علامہ حصکفیؒ نے ذکر کیا ہے کہ صاحبِ نہر نے صاحب تبیین کی تردید فرمائی ہے اس لئے علامہ شامی نے صاحب تبیین کی تردید کے لئے البحر الرائق اور النہر الفائق کے حوالے سے صاحب فتح القدیر کی بات نقل فرمائی ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ عرفِ عملی عرف لفظی کی طرح احناف کے نزدیک دلیل مخصص نہیں ہے، ان کی بات صحیح نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصولیین کا ضابطہ ہے کہ **الحقیقة تترك بدلالة العادة** اور لوگوں کی عادت کو ہی عرف عملی کہا جاتا ہے۔

صاحبِ فتح نے عرفِ عملی یعنی عادت کے معتبر ہونے کی بات صراحتاً دو مقام پر تحریر

فرمائی ہے، اور دونوں جگہ اس کا سیاق دوسرا ہے، اس لئے دابۃ اور حیوان کی مثال میں عرف لفظی اور عملی کے اعتبار سے کیا فرق ہوتا ہے وہ واضح نہیں ہوتا۔ اس لئے صاحبِ بحر نے اس مقام پر یہ سوال اٹھایا ہے کہ صاحبِ فتح نے دابۃ اور حیوان کے فرق کو واضح نہیں فرمایا ہے۔ اگر وہ دونوں کے درمیان حکم کے فرق کو تسلیم کرتے ہیں، تو فرق کرنے کا اعتراض ان پر وارد ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب فتح اس اعتراض وفرق کو تسلیم نہیں کرتے کیوں کہ انہوں نے اعتراض اور فرق کی بنیاد کو رد کر دیا ہے۔ اعتراض وفرق کی بنیاد 'عرف عملی کا عدم اعتبار' ہے اور صاحب فتح اس کی تردید کر کے عرف عملی کو معتبر قرار دے چکے ہیں۔ اور صاحب فتح کے اسی مسلک کو التحریر کے حوالے سے صاحب نہر نے تفصیل سے بیان فرمایا ہے: چنانچہ التحریر میں ابن ہمام فرماتے ہیں کہ عادت عرفِ عملی کا نام ہے اور یہ احناف کے نزدیک دلیل مخصص ہے جبکہ شوافع اس کے عدم اعتباریت کے قائل ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ حرمت الطعام، اور اس کی عادت گیہوں کو بطور طعام کھانے کی ہو تو پھر گیہوں کے کھانے سے وہ حانث ہوگا۔ اور یہی بات قرینِ قیاس بھی ہے۔

جہاں تک عرفِ لفظی کی بات ہے تو اس کی اعتباریت میں سب کا اتفاق ہے، جیسا کہ دابہ کا لفظ گدھے پر عرفاً بولا جاتا ہے اور دراہم کا لفظ عرفا غالب نقد بلد پر بولا جاتا ہے۔ اور حواشئ سعدیہ میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ بعض مشائخ بلخ کے نزدیک عرف عملی بھی دلیل مخصص اور مقید ہے؛ کیوں کہ اصولیین نے إذا کانت الحقیقة مستعملة والمجاز متعارفاً کے تحت جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

اخیر میں علامہ شامی نے صاحب نہر کے فیصلے کو بیان کیا ہے کہ ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عرفِ عملی بھی عرفِ قولی ولفظی کی طرح معتبر ہو؛ لہٰذا یمین مذکور لا یرکب حیوانا میں انسان کی سواری کرنے سے حالف حانث نہ ہوگا۔

(ولا في لا يركب دابة فركب كافرا أو لا يجلس على وتد فجلس على جبل) مع تسميتها في القرآن لحما ودابة وأوتادا للعرف،وما في التبيين من حنثه في لا يركب حيوانا بركوب الإنسان رده في النهر بأن العرف العملي مخصص عندنا كالعرف القولي.(درمع التنوير)

مطلب في اعتبار العرف العملي كالعرف اللفظي

(قوله وما في التبيين) أي تبيين الكنز للزيلعي حيث قال: وذكر العتابي أنه لا يحنث بأكل لحم الخنزير، والآدمي وقال في الكافي: وعليه الفتوى فأنه اعتبر فيه العرف، ولكن هذا عرف عملي، فلا يصح مقيدا، بخلاف العرف اللفظي، ألا ترى أنه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على إنسان للعرف اللفظي فإن اللفظ عرفا لا يتناول إلا الكراع، وإن كان في اللغة يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على إنسان لأن اللفظ يتناول جميع الحيوان والعرف العملي وهو أنه لا يركب عادة لا يصلح مقيدا . اهـ. (قوله رده في النهر) وكذا قال في البحر رده في فتح القدير، بأنه غير صحيح، لتصريح أهل الأصول بقولهم الحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست العادة إلا عرفا عمليا، ولم يجب أي صاحب الفتح عن الفرق بين الدابة والحيوان، وهي واردة عليه إن سلمها. اهـ. ولا يخفى أنه لا يسلمها بدليل أنه رد مبناها، وهو عدم اعتبار العرف العملي، وعبارة النهر هكذا وفي بحث التخصيص من التحرير مسألة: العادة العرف العملي مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية، كحرمت الطعام، وعادتهم أكل البر انصرف إليه، وهو الوجه أما بالعرف القولي فاتفاق كالدابة للحمار والدراهم على النقد الغالب، وفي الحواشي السعدية أن العرف العملي يصلح مقيدا عند بعض مشايخ بلخ لما ذكر في كتب الأصول في مسألة إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اهـ قال في النهر: وهذه النقول تؤذن بأنه لا يحنث بركوب الآدمي في لا يركب حيوانا (رد المحتار: ۱۱/۴۲۸-۴۲۹)

(۸) مطلب: لا يأكل هذا البُّر

گندم نہ کھانے کی یمین کا حکم۔

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ لایأکل هذا البر پھر وہ شخص گندم سے بنی ہوئی روٹی، آٹا یا ستو کھائے تو حانث

نہیں ہوگا؛لیکن مذکور قسم میں حالف نے عینِ گندم کو بھون کر کھا لیے جسے ہمارے عرف میں 'بلیلہ' کہتے ہیں تو حانث ہو جائے گا۔اور عینِ گندم بالکل کچے کھائے تو حانث نہ ہوگا۔اور مذکور یمین سے کسی کی نیت ہی کچے گندم کھانے کی ہو تو نیت کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا۔صاحبِ فتح نے بھی اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔اور صاحبِ نہر کشف الاسرار کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اصل میں اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:(۱) حالف لا یأکل ھذہ الحنطۃ کہے اور ڈھیر کی جانب اشارہ کرے،تو اس کا حکم متن میں مذکور ہے کہ بھون کر یا ابال کر کھانے سے حانث ہو جائے گا،کچے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔(۲) حالف اس طرح کہے کہ: لا یأکل ھذہ یعنی مشار الیہ شیء کا نام نہ لے،صرف اسم اشارہ پر اکتفاء کرے تو اس صورت میں مشار الیہ جو بھی ہوگا متعین ہوگا،لہٰذا آٹا،روٹی،ستو،بھونے ہوئے ، ابالے ہوئے اور کچے؛ الغرض گندم کی تمام انواع کے کھانے سے حانث ہو جائے گا (۳) حالف اس طرح کہے کہ لا یأکل حنطۃ تو بھون کر،ابال کر اور کچے کھانے کی صورت میں حانث ہو جائے گا؛البتہ روٹی وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ کے الفاظ ھذا البرّ إلا بالقضم من عینھا میں ھا ضمیر کا مرجع بر ہے اور ضمیرِ تانیث ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بُرّ کا ایک معروف نام حنطۃ بھی ہے۔اور علامہ تمرتاشیؒ کی عبارت میں اِلاّ، لٰکن کے معنیٰ میں ہے یعنی لکنہ یحنث بقضمہ۔

قضم کی تحقیق اور معنیٰ

قضِمتُ: باب تعِب،یتعب سے آتا ہے اور بولا جاتا ہے: قضمتُ الدابۃُ الشعیر یعنی چوپائے نے دانتوں کے کناروں سے جَو توڑے،اور صاحبِ مصباح نے اس کو باب ضرَب سے بیان کیا ہے۔

صاحبِ فتح فرماتے ہیں کہ حانث ہونے کے لئے حقیقتِ قضم پایا جانا ضروری

نہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ عینِ گندم کو کسی بھی طریقہ سے کھایا جائے، چاہے دانتوں کے اطراف سے کھائے یا اسکی سطح سے کھائے۔اور قہستانی کرمانی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عینِ گندم نگل جائے تو بدرجۂ اولیٰ حانث ہوجائے گا؛ کیوں کہ قضم کے لفظ سے اصل مقصد تو ان چیزوں سے احتراز ہے جو گندم سے بنائی جاتی ہیں،مثلاً روٹی،ستو وغیرہ ،کیوں کہ روٹی وغیرہ کھانے سے امام اعظمؒ کے نزدیک مذکور یمین کا حالف حانث نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ عینِ گندم کھانے کی حقیقت ابھی بھی مستعمل ہے۔جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک عین گندم کھائے یا روٹی کھائے بہرصورت حانث ہوجاتا ہے۔ان کے نزدیک 'بُر' گندم کے لئے مجازِ متعارف ہے،اس لئے عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔اِسی حقیقت کو علامہ شامیؒ اس مطلب میں بیان کرنا چاہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ لا یأکل ھذا البر کی قسم میں امام صاحبؒ کے نزدیک عینِ گندم کو کھانا (ابال کر، یا بھون کر) ممکن ہے،اس لئے حنث کا تعلق عینِ گندم سے ہی ہوگا اور روٹی وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا، جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف کے پیشِ نظر ابلے ہوئے اور بھونے ہوئے گندم کے ساتھ ساتھ گندم سے بنی ہوئی روٹی وغیرہ کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ نے 'قلت' سے اسی اصولی بحث کی وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو یعنی واضع نے جس معنیٰ کے لئے لفظ کو وضع کیا ہے لفظ اسی معنیٰ میں مستعمل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) یا تو اس حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہوگا (۲) یا مجاز متعارف نہیں ہوگا۔

مجازِ متعارف سے مراد یہ ہے کہ مجازی معنیٰ حقیقت کے مقابلے میں زیادہ، مستعمل ہو اور اس کی طرف ذہن جلدی منتقل ہوجاتا ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک یمین کا مدار اب بھی حقیقتِ مستعملہ پر ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجازِ متعارف پر ہوگا۔

حقیقتِ مستعملہ کے ساتھ مجازِ متعارف کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیہوں کو نہیں کھائے گا، تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ قسم عینِ گندم کی طرف لوٹے گی یعنی اس میں عین گندم (گیہوں کا دانہ) کھانا مراد ہوگا؛ کیوں کہ یہاں حقیقتِ مستعملہ موجود ہے، اور وہ اس طرح کے گیہوں کے دانے ابال کر یا بھون کر کھائے جاتے ہیں، لہٰذا عینِ گندم کھانے کی صورت میں ہی حانث ہوگا، اور اس صورت میں حقیقت پر عمل کرنا مجاز کے مقابلے میں اولیٰ ہے، پس گیہوں کی روٹی وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا کیوں کہ وہ عینِ گندم نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک عمومِ مجاز مراد ہونے کی وجہ سے مذکور قسم ہر اس چیز کے کھانے کی طرف لوٹے گی جس کو گندم متضمن اور شامل ہو اور جو گیہوں سے تیار کی جائے، لہٰذا حالف عین گندم (ابلا ہوا یا بھونا ہوا) اور روٹی وغیرہ کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ 'اکلِ گندم' میں مجاز متعارف ہے یعنی عرف میں اس گندم سے بنی چیزیں کھانا بھی مراد ہوتا ہے۔ اور چوں کہ اس صورت میں حقیقی معنی بھی مہجور نہیں، مستعمل ہے جیسا کہ امام صاحبؒ کہتے ہیں اس لئے اس کو بھی شامل کرنے کے لئے صاحبینؒ عمومِ مجاز مراد لیتے ہیں، جس سے لفظ کے معنی میں مجازی معنی کے ساتھ حقیقی معنی بھی شامل ہو جاتا ہے۔

صاحبِ فتحؒ اس کو سمجھاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ أكلت حنطة کے جملے میں دونوں معانی کا احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حقیقت مراد ہو اور ممکن ہے کہ مجازِ متعارف مراد ہو، پس جب مجاز حقیقت کے ہم درجہ کا ہو تو اس وقت حقیقت راجح ہوگی اور اس اعتبار سے امام صاحبؒ کا قول راجح گردانا جائے گا، پھر فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں جب کہ حقیقی معنی مستعمل ہے تو مجاز کے لئے دوسرا لفظ أكلت الخبز متعارف و مستعمل ہوتا ہے پس أكلت الحنطة سے عینِ گندم مراد لینا ہی اولیٰ ہوگا۔

اس کے بعد صاحبِ فتح ابن ہمامؒ، شیخ الاسلامؒ کے ذکر کردہ اس مسئلہ کی تردید فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ و صاحبینؒ کا اختلاف متن میں مذکور مسئلہ کی طرح متعین گندم کو نہ کھانے

کی صورت میں ہے۔اگر گندم متعین نہ ہومثلاً:لا یأکل حنطۃ کی یمین ہےتو امام صاحب کا قول بھی صاحبین کےقول کی طرح ہونا چاہئے۔صاحبِ فتح فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلامؒ کی یہ بات ان کی ایک رائے ہے،اور بلا دلیل کا حکم ہے،اصل دلیل تو وہی ہے جس کو فقہاء کتبِ فقہ میں نقل کرتے چلے آئے ہیں کہ یمین میں گندم کو کھانا حقیقتِ مستعملہ ہےتو معینہ اور غیر معینہ دونوں طرح کے الفاظ کا حکم یمین میں یکساں ہوگا۔

اختلافِ نسخ

آگے علامہ شامیؒ صاحبِ فتح کے حوالے سے اختلاف نسخ بیان فرماتے ہیں،جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:(۱)اگر شرح میں مغلیۃ بالغین ہوجس کا معنی ابلے ہوئے گندم ہےتو اس وقت بلیلہ مغلیۃ کی مثال بنے گا۔مطلب یہ ہوگا کہ ابلے ہوئے گندم جسے بلیلہ کہا جاتا ہے۔(۲)اور اگر شرح میں مقلیۃ بالقاف ہو،جس کا معنی ہے: بھونا ہوا،تو اس صورت میں مقلیہ کے بعد بلیلۃ کا ذکر عینِ گندم کی دوسری صورت بنے گا۔مطلب یہ ہوا کہ عین گندم کھانے کی دوصورتیں ہے۔الف:ابلے ہوئے گندم جس کو بلیلہ کہتے ہیں۔ب: بھونا ہوا گندم کھانا یعنی سوکھے گندم ہانڈی میں رکھ کر بھون لینا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے صاحب نہر کی کشف الاسرار کے حوالے ذکر کردہ صورتوں میں فرق کی وضاحت ذکر فرمائی ہے کہ لا یأکل ھذہ الحنطۃأو لا یأکل حنطۃ میں فرق کیوں ہے،کہ لا یأکل ھذہ الحنطۃمیں بھون کر اور ابال کر گندم کھانے سے حانث ہوجاتا ہے،جب کہ کچے گندم چبانے سے حانث نہیں ہوتا اور لا یأکل حنطۃ میں تمام صورتوں میں یعنی کچے چبائے یا بھون کر یا ابال کر کھائے بہرصورت کیوں حانث ہوجاتا ہے؟ جب کہ روٹی وغیرہ گندم سے بنی ہوئی چیزیں دونوں صورتوں میں شامل نہیں اور اس کو کھانے سے حانث نہیں ہوتا ا۔یسا کیوں؟ تو علامہ شامیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ھذہ الحنطۃ جب معرفہ بولا جائےتو وہ معہود فی الاکل کی جانب لوٹتا ہے اور جو چیز کھائی

جاتی ہے وہ مراد ہوتی ہے۔لہٰذا ابال کر اور بھون کر کھانے سے حانث ہو جائے گا۔اور لا یأکل حنطة کی صورت میں نکرہ تحت النفی واقع ہوا ہے؛ لہٰذا عموم کا فائدہ دینے کی وجہ سے وہ عینِ گندم کی تمام صورتوں اور انواع کو شامل ہوگا اور حالف عینِ گندم کی تمام صورتوں کے تناول سے حانث ہو جائے گا۔

پھر دونوں صورتیں اس حکم میں یکساں ہیں کہ روٹی ،آٹا،ستو کھانے سے حانث نہ ہوگا۔اور یہ چیزیں 'حنطۃ' میں شامل نہیں؛ کیوں کہ ان کے نام الگ ہوگئے ہیں۔اب یہ چیزیں علی الاطلاق حنطۃ میں شامل نہیں ہوتیں،انکا نام الگ ہے یا ایک قید لگانی ہوتی ہے مثلاً خبز الحنطة وغیرہ۔

کشف الاسرار کے حوالے سے النہر الفائق میں مذکور مسئلہ کی تینوں صورتوں میں حنطۃ کے نکرہ اور معرفہ ہونے کی بنیاد پر حکم میں فرق کی یہ توجیہ علامہ شامیؒ نے اپنی طرف سے ذکر فرمائی ہے۔اور یہ کہہ کر بات ختم فرمائی ہے هذا غاية ما ظهر لی فی توجيهه۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایک دوسرے اعتبار سے غور کرے تو معلوم ہوتا ہے کہ مذکور صورتوں میں 'حنطۃ' کے معرفہ و نکرہ ہونے کی بنیاد پر صاحب کشف نے جو فرق بیان کیا ہے وہ درست معلوم نہیں ہوتا اور اس مسئلہ کی دیگر نظائر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ فرق فقط لفظِ حنطۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے ہیں۔اگر اس مثال میں لفظ أکلت کی طرف نظر کریں تو حکم میں حنطۃ کے نکرہ اور معرفہ کی بنیاد پر کوئی فرق نہ ہوگا۔اس لئے کہ لفظ أکلت پر نظر کرنے کی صورت میں 'أکل' کا معنی دیکھا جائے گا۔پس یہ جملہ (لا يأكل الحنطة اور لا يأكل حنطة) امام صاحبؒ کے مطابق حقیقتِ مستعملہ کے پیشِ نظر عین گندم (بھونے ہوئے اور ابلے ہوئے) پر صادق آئے گا۔اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف ہونے کے سبب عموم مجاز مراد لیا جائے گا۔نکرہ،معرفہ کی بنیاد پر کوئی فرق نہ ہوگا۔اور اس کی تائید سابق میں مذکور دو مسئلوں سے بھی ہوتی ہے:(ا) سابق میں اسی

مطلب میں صاحب فتحؒ نے نکرہ اور معرفہ کی بنیاد پر حکم میں فرق کرنے پر شیخ الاسلام کی تردید میں یہ فرمایا کہ حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کے حکم میں فرق کی تفصیل اور دلیل میں جو کچھ کتب احناف میں مذکور ہے اس میں نکرہ اور معرفہ کی بنیاد پرکوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔(۲)لا أرکب دابۃ اور لا آکل لحما کی قسموں کا حکم سابق میں گذرا کہ اس میں رکوب اور اکل کا عرف دیکھا گیا ہے،لفظِ 'دابۃ' اور 'لحم' کے معنی سے (رکوب اور اکل سے منقطع کرکے) نظر نہیں کی گئ ہے۔اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس مثال میں 'اکل' کے معنی کے اعتبار سے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف دیکھا جائے گا،فقط حنطۃ کی طرف نظر نہ کی جائے۔

نیت کی بنیاد پر احکام میں فرق

(۱)جن صورتوں میں عین گندم کھانے سے حانث نہیں ہوتا،اگر حالف نے وہاں عین گندم کھانے کی نیت کی تو عین گندم کے کھانے سے حانث ہوجائے گا۔مثلاًلا یأکل حنطۃ بول کر عین حنطۃ کی نیت کی تو عین حنطۃ سے حانث ہوگا،روٹی وغیرہ سے حانث نہ ہوگا۔

(۲)جن صورتوں میں عین گندم کھانے سے حانث ہوجاتا تھا اگر حالف نے وہاں روٹی وغیرہ کی نیت کی تو پھر عین گندم کے تناول سے حانث نہ ہوگا،البتہ روٹی وغیرہ سے حانث ہوجائے گا،مثلاًلا یأکل حنطۃ میں اس نے روٹی کی نیت کی تو عین گندم سے حانث نہ ہوگا۔ولو نویٰ ما یتخذ منها صح ولا یحنث باکل عینها۔'ذخیرہ'۔

(ولا) يحنث (بخبز أو دقيق أو سويق في) حلفه لا يأكل (هذا البر إلا بالقضم من عينها) لو مقلية كالبليلة في عرفنا أما لو قضمها نيئة فلا حنث إلا بالنية فتح وفي النهر عن الكشف المسألة على ثلاثة أوجه: أحدها: أن يقول هذه الحنطة ويشير لصبرة وهي مسألة المختصر. الثانية: أن يقول هذه بلا ذكر حنطة فيحنث بأكلها كيف كان ولو نيئة أو خبزا. الثالثة: أن يقول حنطة فيحنث بأكلها ولو نيئة لا

بنحو الخبز (درمع التنوير)

مطلب لا يأكل هذا البر

(قوله إلا بالقضم من عينها) أي عين البر وأنث ضميره لأنه يسمى حنطة أيضا، وإلا بمعنى لكن: أي لكنه يحنث بقضمه من قضمت الدابة الشعير تقضمه من باب تعب كسرته بأطراف الأسنان، ومن باب ضرب لغة مصباح قال في الفتح: وليس المراد حقيقة القضم: بل أن يأكل عينها بأطراف الأسنان أو بسطوحها، وفي القهستاني فلو ابتلعه صحيحا حنث بالأولى كما في الكرماني فإنه احترز بالقضم، عما يتخذ منه كالخبز والسويق، فإنه لا يحنث به عنده لأن عين الحنطة مأكول وعندهما يحنث.

قلت: ومبنى الخلاف على أن الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده خلافا لهما فإن لفظ أكل الحنطة يستعمل حقيقة في أكل عينها فإن الناس يقلونها ويأكلونها فهو أولى من المجاز المتعارف وهو أن يراد بأكلت الحنطة أكل خبزها قال في الفتح: لفظ أكلت حنطة يحتمل أن يراد به كل من المعنيين، فيترجح قوله لترجح الحقيقة عند مساواة المجاز، بل الآن لا يتعارف في أكل الخبز منها إلا لفظ آخر وهو أكلت الخبز ثم قال: وهذا الخلاف إذا حلف على حنطة معينة، أما لو حلف لا يأكل حنطة ينبغي أن يكون قوله كقولهما ذكره شيخ الإسلام، ولا يخفى أنه تحكم والدليل المذكور المتفق على إيراده في جميع الكتب يعم المعينة والمنكرة وهو أن عينها مأكول. اهـ. (قوله لو مقلية كالبليلة) قال في الفتح: فإن الناس يغلون الحنطة ويأكلونها وهي التي تسمى في عرف بلادنا بليلة وتقلى أيضا أي توضع جافة في القدر ثم تؤكل قضما اهـ وحينئذ فقوله: كالبليلة الكاف فيه للتنظير إن كانت النسخ لو مقلية بالقاف، أما إذا كانت بالغين المعجمة فهي للتمثيل والبليلة هي المسماة في عرف بلادنا سليقة لأنها تسلق بالماء المغلي (قوله فلا حنث إلا بالنية) ولو نوى ما يتخذ منها صح ولا يحنث بأكل عينها ذخيرة (قوله وهي مسألة المختصر) أي المتن أي أنه يحنث بأكل عينها لو مغلية أو مقلية لا لو نيئة ولا بنحو خبزها.

(قولة فيحنث بأكلها كيف كان) لعل وجهه أنه إذا وجدت الإشارة بدون تسمية تعتبر ذات المشار إليه سواء بقيت على حالها أو حدث لها اسم آخر (قوله فيحنث بأكلها ولو نيئة) أي بخلاف الحنطة المعرفة وهو الوجه الأول فإنه لا يحنث بالنيء منها، وأما عدم الحنث بالخبز ونحوه كالدقيق والسويق، فقد اشترك فيه

المعرفة والمنكرة لتقيد الحلف بالاسم فإن الخبز ونحوه لا يسمى حنطة على الإطلاق، بل يقال: خبز حنطة لكن يبقى الكلام في وجه الفرق بينهما في النيء حيث دخل في المنكر دون المعرف، ولعل وجهه أن حنطة نكرة في سياق النفي، فتعم جميع أنواع مسماها بخلاف المعرفة، فإنها تنصرف إلى المعهودة في الأكل والنيء غير معهود فيه. هذا غاية ما ظهر لي في توجيهه.

لكن ما ذكر من الفرق بينهما مبني على أن المنظور إليه لفظ حنطة، أما لو نظرنا إلى لفظ أكلت الحنطة فإنه لا يظهر الفرق إذ قولك أكلت حنطة مثله في أنه يراد به حقيقته أو مجازه المستعمل على الخلاف بين الإمام وصاحبيه، ويؤيده ما مر عن الفتح من رده ما ذكره شيخ الإسلام، وإن كان من جهة أخرى وكذا يؤيده ما قدمناه في لا أركب دابة فلان، وفي لا آكل لحما حيث اعتبر لفظ أركب وآكل فصرف إلى المعهود وقيد به لفظ دابة ولفظ لحما بلا فرق بين معرفه ومنكره والله سبحانه أعلم (رد المحتار: ۱۱/۴۳۴-۴۳۶)

(۹) مطلب لا يأكل خبزا

لا يأكل خبزا کی یمین میں کون سی خبز مراد ہوگی؟

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں ایک قاعدۂ کلیہ بیان کیا ہے کہ ایمان وغیرہ میں روٹی سے وہی روٹی مراد ہوگی جس کو حالف کے شہر کے باشندے تناول فرماتے ہیں۔ مثلاً شامی لوگ گندم کی روٹی، یمنی لوگ باجرے کی روٹی، طبرستانی لوگ چاول کی روٹی اور بعض علاقہ والے جو کی روٹی عادۃً کھاتے ہیں۔

پس کوئی ایسا شخص جس کے علاقے میں جو کی روٹی کھائی جاتی ہو: گندم کی روٹی کھانے والوں کے علاقے میں سکونت اختیار کرے اور وہاں بھی جو کی روٹی کھاتا رہے، پھر وہ قسم کھائے کہ لا یأکل خبزا تو علامہ حصکفیؒ فتح کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ وہ جو کی روٹی کے تناول سے حانث ہوگا، گندم کی روٹی کے تناول سے حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ عرف خاص بھی معتبر ہے، لہٰذا حالف کی ذاتی عادت بھی معتبر ہوگی۔

چوں کہ علامہ حصکفیؒ نے فتح کے حوالے سے یہ مسئلہ نقل کیا ہے، اس لئے علامہ شامیؒ

اولاً فتح کی عبارت نقل فرماتے ہیں کہ صاحبِ فتح فرماتے ہیں کہ مجھ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی دیہاتی جو کی روٹی کھانے کا عادی ہو، پھر وہ کسی ایسی جگہ جائے جہاں کے باشندے گندم کی روٹی کھانے کے عادی ہوں اور یہ دیہاتی بھی وہاں جا کر برابر جو کی روٹی کھاتا رہے پھر وہ قسم کھائے کہ لا یأکل خبزا تو کیا حکم ہوگا؟ تو صاحب فتح نے جواب دیا کہ اس کی یہ یمین اس کی ذات کے عرف پر منعقد ہوگی، لہٰذا جو کی روٹی کے تناول سے حانث ہو جائے گا اور گیہوں کی روٹی سے حانث نہ ہوگا، کیوں کہ اس نے یمین کو لوگوں کے عرف پر منعقد نہیں کیا تھا۔ ہاں اگر حالف وہاں کے لوگوں کے ساتھ گھل مل گیا ہوتا اور وہاں کے باشندوں کے عرف کے مطابق کھانے پینے لگتا تو اس کا کلام لوگوں کے عرف کی جانب پھیرا جاتا۔ اور مذکور حکم اس دیہاتی میں نہیں پایا جاتا کیوں کہ اس نے لوگوں کی موافقت نہیں کی بلکہ اس نے تو لوگوں سے علیٰحدگی اختیار کی ہوئی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح کی عبارت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ حصکفیؒ نے جو الفاظ نقل کئے ہیں کہ: لأن العرف الخاص معتبر، وہ فتح کی عبارت نہیں ہے؛ بلکہ فتح القدیر کی عبارت کا خلاصہ اور حاصل ہے۔

یہاں چوں کہ عرف خاص کے اعتبار کی بات آ گئی، اس مناسبت سے ایک خاص وضاحت علامہ تمرتاشیؒ کی منح الغفار کے حوالے سے علامہ شامیؒ نقل کرتے ہیں کہ تمرتاشی نے منح میں لکھا ہے کہ عرف کے متعلق محققین نے جو قاعدہ لکھا ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرفِ خاص معتبر نہیں پھر بھی بہت سے حضرات اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں، تو عدمِ اعتبار کا یہ قاعدہ ایمان کے علاوہ امور میں ہے اور جہاں تک ایمان کی بات ہے تو اس میں عرفِ خاص معتبر ہے۔ فقہائے کرام کے کلام کے تتبع سے یہی واضح ہوتا ہے اور صاحبِ فتح نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان میں عرفِ خاص کا اعتبار ہی صحیح مذہب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(والخبز ما اعتاده أهل بلد الحالف) فالشامي بالبر واليمني بالذرة والطبري بخبز الأرز، وبعض أهل القرى بالشعير، فلو دخل بلد البر واستمر لا يأكل إلا الشعير لم يحنث إلا بالشعير لأن العرف الخاص معتبر فتح. (درمع التنوير)

مطلب لا يأكل خبزا

(قوله فلو دخل إلخ) عبارة الفتح قال العبد الضعيف: وقد سئلت لو أن بدويا اعتاد أكل خبز الشعير فدخل بلدة المعتاد فيها أكل خبز الحنطة واستمر هو لا يأكل إلا الشعير، فحلف لا يأكل خبزا فقلت ينعقد على عرف نفسه فيحنث بالشعير لأنه لم ينعقد على عرف الناس إلا إذا كان الحالف يتعاطاه فهو منهم فيه فيصرف كلامه إليه لذلك وهذا منتف فيمن لم يوافقهم بل هو مجانب لهم اهـ فقول الشارح لأن العرف الخاص معتبر ليس لفظه موجودا في الفتح بل معناه فهم منه فافهم.

وقال المصنف في منحه قلت: وبهذا ظهر أن قول بعض المحققين إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير باعتباره محله فيما عدا الأيمان أما هي فالعرف الخاص معتبر فيها يعرف ذلك من تتبع كلامهم ومما يدل عليه ما في فتح القدير إلخ. (رد المحتار: ۱۱/۴۳۸)

(۱۰) مطلب لا يأكل طعاما

طعام نہ کھانے کی یمین کا حکم

علامہ حصکفیؒ درمع التنویر میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ لا یأکل طعاما من طعام فلان یعنی فلاں کا کوئی کھانا نہیں کھائے گا تو فلاں کا سرکہ، تیل اور نمک کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا؛ اگر چہ ان چیزوں کو اپنے اناج و طعام کے ساتھ ملا کر کھائے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لایأکل طعاما جیسے مسائل کو مناسب تھا کہ والشواء والطبیخ علیٰ اللحم کے بعد ذکر کرتے جیسا کہ صاحب بحر نے کیا ہے ۔بہر حال حصکفیؒ نے درمختار میں سرکہ، تیل اور نمک کو طعام گردان کر حنث کا قول ذکر کیا ہے۔وہ ان کے عرف کے مطابق ہے، جبکہ مذکور اشیاء ہمارے عرف میں طعام نہیں سمجھی

جاتیں، لہٰذا مناسب یہی ہوگا کہ عدمِ حنث کا ہی حکم لگایا جائے جیسا کہ النہر الفائق اور حلبی مداری میں منقول ہے کہ مذکور اشیاء میں حنث کا قول ان کے عرف کی بناء پر ہے۔ جہاں تک ہمارے عرف کی بات ہے تو ان اشیاء کو طعام نہیں سمجھا جاتا، بلکہ طعام تو آگ پر پکی ہوئی چیزوں کو سمجھا جاتا ہے۔

وحنث في لا يأكل طعاما من طعام فلان بأكل خله أو زيته أو ملحه ولو بطعام نفسه (درمع التنوير)

مطلب لا يأكل طعاما

(قوله وحنث في لا يأكل طعاما إلخ) الأنسب ذكر هذه المسائل بعد قوله والشواء والطبيخ على اللحم، كما فعل في البحر ثم إن ما ذكره من الخل والزيت والملح لا يسمى في عرفنا طعاما، فينبغي الجزم بعدم حنثه به، ثم رأيته في النهر كما يأتي وكذا في ح حيث قال: هذا في عرفهم أما في عرفنا فالطعام كالطبيخ ما يطبخ على النار (قوله ولو بطعام نفسه) أي ولو خلط ذلك بطعام نفسه (رد المحتار: ۱۱/۴۴۱)

(۱۱) مطلب لا يأكل فاكهة

میوہ جات نہ کھانے کی یمین کا حکم

علامہ شامیؒ نے مطلب کی وضاحت میں اولاً سیب، تربوزہ اور زرد آلو کے علاوہ دیگر میوہ جات شمار کروائیں ہیں، جو 'فاکھۃ' میں شامل ہیں: آڑو، بہی، پیرو اور ناشپاتی۔

اس کے بعد 'فاکھۃ' کی تعریف ذکر فرمائی ہے کہ فاکہۃ ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو غذاءِ اصلی کے طور پر کھائی جانے والی چیزوں سے پہلے یا بعد میں نعمت وخوش عیشی اور لذت کے طور پر تناول کی جائیں، جن کا مقصد غذا کھانا یا پیٹ بھرنا نہیں ہوتا۔

(۱) اس کے بعد ایسے پھلوں کا ذکر فرماتے ہیں جن کے متعلق فاکہۃ ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ محیط کے حوالے سے اخروٹ اور بادام کے بارے میں عرف کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض کے عرف میں فاکہۃ ہیں اور بعض کے عرف میں فاکہۃ نہیں ہے۔

(۲) آگے علامہ شامیؒ انگور، انار اور کھجور کا اختلاف بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ تینوں چیزیں فاکہۃ کی قبیل سے نہیں ہے، اس لئے کہ ان کو غذا کے طور پر کھایا جاتا ہے، تنعم وتلذذ کے طور پر نہیں کھایا جاتا۔ اور فاکہۃ کا معنی اس میں نہیں پایا جاتا اور فاکہۃ کا لفظ اس پر مطلق بولا بھی نہیں جاتا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک انار اور انگور اصل کی طرف نظر کرتے ہوئے فاکہۃ ہی ہے، اور یہی قول مفتی بہ ہے۔

امام صاحبؒ وصاحبینؒ کے اس اختلاف کی توجیہ علامہ حصکفیؒ نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ یہ اشیاء امام صاحب کے زمانے میں فاکہۃ نہیں سمجھی جاتی تھیں اور صاحبینؒ کے زمانے میں فاکہۃ سمجھی جاتی تھیں، گویا یہ عصروزمان کا اختلاف ہے، دلیل وبرہان کا اختلاف نہیں ہے۔

(۳) پھر علامہ شامیؒ نے کرمانیؒ اور قہستانیؒ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ کچھ اشیاء ایسی ہیں کہ جس کے میوہ جات نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، من جملہ پہلی قسم کی اشیاء جب خشک ہوجائے جیسے کشمش، انار اور چھوہارے، اسی طرح ککڑی اور خیرہ اوران کی دوسری انواع واقسام کہ یہ سب فاکہۃ نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) پہلی قسم (سیب، تربوزہ اور زردآلو) کھانے کی صورت میں حالف اپنی یمین لایأکل فاکھۃ میں حانث ہوجائے گا کیوں کہ مذکورہ اشیاء عرف میں فاکہۃ سمجھی جاتی ہیں۔ (۲) دوسری قسم (انار، انگور اور کھجور) کھانے کی صورت میں حالف اپنی یمین لایأکل فاکھۃ میں جن کے یہاں عرف میں مذکورا شیاء فاکہۃ سمجھی جاتی ہیں وہاں حانث ہوگا، اور جہاں فاکہۃ نہیں سمجھی جاتی وہاں حانث نہ ہوگا۔ (۳) تیسری قسم (کشمش، چھوہارے اور ککڑی) کھانے کی صورت میں حالف اپنی یمین لایأکل فاکھۃ میں کسی کے یہاں عرف میں فاکھۃ نہ ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

(والفاكهة : التفاح والبطيخ والمشمش) ونحوها (لا العنب والرمان

والرطب) خلافا لهما خلاف عصر والعبرة للعرف فيحنث بكل ما يعد فاكهة عرفا. ذكره الشمني وأقره المصنف. (درمع التنوير)

مطلب لا يأكل فاكهة

(قوله ونحوها) كالخوخ والسفرجل والإجاص والكمثرى، فيحنث بأكل هذه الأشياء في حلفه لا يأكل الفاكهة لأنها اسم لما يتفكه به أي يتنعم قبل الطعام وبعده زيادة على المعتاد من الغذاء الأصلي. وفي المحيط ما روي أن الجوز واللوز فاكهة في عرفهم، أما في عرفنا فإنه لا يؤكل للتفكه نهر (قوله خلافا لهما) لأنها مما قد يتغذى بها فسقطت عن كمال التفكه، فلا يتناولها مطلق الفاكهة، وأما عندهما فهي فاكهة نظرا للأصل وعليه الفتوى، ولا خلاف أن اليابس منها كالزبيب والتمر وحب الرمان ليست بفاكهة كما في الكرماني قهستاني، وكذا لا خلاف في القثاء والخيار والفقوس والعجور. والحاصل أنه لا خلاف في أن النوع الأول فاكهة كما لا خلاف في أن الأخير ليس بفاكهة وفي الوسط خلاف نهر (قوله خلاف عصر) أي أن الإمام قال إن العنب وأخويه ليس بفاكهة لأنه كان في زمنه لا يعد منها وعد منها في زمنهما. (رد المحتار: ١١/٤٤٤-٤٤٥)

(١٢) مطلب لا يأكل حلوىٰ

حلویٰ نہ کھانے کی یمین کا حکم

علامہ تمرتاشیؒ نے درمع التنویر میں اولاً حلویٰ کی تعریف بیان فرمائی ہے کہ حلویٰ ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کی جنس میں کوئی کھٹی چیز نہ ہو؛ پس اگر کوئی حلف اٹھائے کہ لا یأکل حلویٰ، تو خبیص (ایسا حلوی جو کھجور اور گھی سے بنایا ہوا ہو)، شہد اور شکر کے تناول سے حانث ہوجائے گا، لیکن سے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ حلویٰ کے معنی میں بھی لوگوں کی عادت وعرف کا اعتبار ہوگا؛ چنانچہ ہمارے ممالک کے عرف کے اعتبار سے فانیذ، شہد اور شکر کھانے سے حانث نہ ہوگا؛ خود تمرتاشیؒ نے منح میں ظہیریہ کے حوالے ایسا ہی حکم نقل کیا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں حلویٰ کی تعریف وضاحت، اور حلوی نہ کھانے کی قسم میں عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حنث اور عدم حنث کی صورتوں کو یہاں فرمایا ہے۔

(۱)علامہ تمرتاشیؒ کے بقول حلویٰ کی تعریف یہ ہے کہ اس کی جنس میں کوئی کھٹی چیز نہ ہو۔اوراس کی مثال میں انجیر اور کھجور بھی شامل ہیں؛ کیوں کہ وہ کبھی کھٹے نہیں ہوتے، لہٰذا مٹھاس والا معنی اس میں مکمل طور پر حاصل ہے۔پس اگر کوئی شخص لا یأکل حلویٰ کے ذریعہ قسم کھائے ،اور انگور، تربوزہ، انار اور زرد آلو تناول کرے تو حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ مذکورہ اشیاء کی بعض قسمیں اور بعض پھل کبھی کھٹے بھی ہوتے ہیں، لہٰذا ان کو حلویٰ نہیں کہا جائے گا۔نیز اگر کوئی لا یأکل حلاوۃ کے الفاظ سے قسم اٹھائے تو یہ بھی لا یأکل حلویٰ کے معنی میں ہے۔

(۲)چوں کہ لا یأکل حلویٰ کی قسم میں علامہ تمرتاشیؒ نے مطلقاً لغوی معنی مقید ہونے کی بات تحریر فرمائی ہے،اس لئے علامہ حصکفیؒ نے لکن سے اس پر استدراک کرتے ہوئے اس مسئلہ میں بھی حلوی کے عرفی معنی معتبر ہونے کی بات تحریر فرمائی ہے،اس استدراک کو مزید واضح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے البحر الرائق کے حوالے سے ایک مفصل عبارت ذکر فرمائی ہے: چنانچہ صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ: حلویٰ، حلاوۃ اور حلو سب ایک ہی چیزیں ہیں اور ایک ہی معنی پر بولا جاتا ہے۔ جہاں تک ہمارے عرف کی بات ہے تو ہمارے عرف میں سب کے الگ الگ معانی ہیں، 'حلو' اس شئی کو کہتے ہیں جس کو نشاشتہ ملا کر آگ پر پکایا جائے۔اور شکر یا شہد یا شیرۂ انگور کو پکایا جائے اور جم جائے تو اس کو حلوی اور حلاوۃ کہتے ہیں اور اسی طرح اخروٹ کا اور تل کا حلوی ہوتا ہے، جس کو الحلاوۃ الجوزیۃ اور الحلاوۃ السمسمیۃ کہا جاتا ہے۔

(۳)قلت سے علامہ شامیؒ نے اپنے زمانہ کے عرف کو بیان کیا ہے کہ ہمارے زمانے میں 'حلو' ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو فاکہہ اور غیر فاکہہ سے عمدہ طریقہ سے بنایا جائے، مثلاً انجیر، انگور، خبیصہ، کنافہ (جو گندم کے آٹے سے بنا ہو) اور قطائف (ایک قسم کا حلوی) وغیرہ سے بنایا جائے۔اور حلوی اور حلاوۃ ایک مخصوص کھانے کی چیز کا نام

ہے، جیسے اخروٹ اور تل کا خاص قسم کا حلوی جو پکا کر جمایا جاتا ہے۔اسی طرح شکر یا شہد کو نشاشہ یا آٹے کے ساتھ ملا کر بنایا جائے تو اس کو بھی حلوی یا حلاوۃ کہا جاتا ہے۔

(۴) فانیذ، عسل اور سُکر میں علامہ حصکفیؒ نے اپنے عرف کے اعتبار سے عدمِ حنث کو بیان کیا ہے۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم محل نظر ہے؛اس لئے کہ فانیذ بھی حلوی کی ایک قسم ہے جو قند اور نشاشتہ سے بنایا جاتا ہے،لہٰذا حالف حانث ہوجانا چاہئے۔

(والحلوى ما ليس من جنسه حامض فيحنث بأكل خبيص وعسل وسكر) لكن المرجع فيه إلى عادات الناس، ففي بلادنا لا حنث في فانيذ وعسل وسكر كما نقله المصنف عن الظهيرية. (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يأكل حلوى

(قوله ما ليس من جنسه حامض) كالتين والتمر فإنه ليس من جنسه حامض فخلص معنى الحلاوة فيه فلو أكل عنبا أو بطيخا أو رمانا أو إجاصا لم يحنث لأن من جنسه ما ليس بحلو، وكذا إذا حلف لا يأكل حلاوة فهو كالحلوى وتمامه في البحر (قوله لكن إلخ) استدراك على المتن حيث أطلقه مع أن ما ذكره تفسيرا للحلوى عندهم وقالوا المرجع فيه إلى العرف.

قال في البحر: والحاصل أن الحلو والحلوى والحلاوة واحد، وأما في عرفنا فالحلو اسم للعسل المطبوخ على النار بنشا ونحوه وأما الحلوى والحلاوة فاسم لسكر أو عسل أو ماء عنب طبخ وعقد والحلاوة الجوزية والسمسمية اهـ قلت: وفي زماننا الحلو كل ما يتحلى به من فاكهة وغيرها وعنب وخبيصة وكنافة وقطائف، وأما الحلاوة والحلوى بالقصر فهي اسم لنوع خاص كالجوزية والسمسمية مما يعقد وكذا ما يطبخ من السكر أو العسل بطحين أو نشا (قوله لا حنث في فانيذ) فيه نظر. ففي المصباح الفانيذ نوع من الحلوى يعمل من القند والنشا اهـ وفيه أيضا القند ما يعمل منه السكر فالسكر من القند كالسمن من الزبد (رد المحتار: ۴۴۶-۱۱/۴۴۵)

(۱۳) مطلب لا يأكل إداما ولا يأتدم

سالن کھانے اور سالن کے ساتھ کھانے کی قسم کا حکم

تنویر میں علامہ تمرتاشیؒ نے ادام کی تعریف یوں فرمائی ہے کہ ادام ایسی چیز کو کہتے

ہیں کہ جب روٹی کو اس کے ساتھ ملایا جائے تو روٹی کو تر کر کے رنگ دے، مثلاً سرکہ، زیتون کا تیل اور نمک؛ کیوں کہ نمک منہ میں پگھل جاتا ہے۔ اور گوشت، پنیر اور انڈے ادام نہیں ہے۔ امام محمدؒ سے یہ تعریف منقول ہے کہ ادام ایسی چیز کو کہتے ہیں کہ جو روٹی کے ساتھ عام طور پر کھائی جائے۔ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں یہی قول مفتی بہ ہے جیسا کہ صاحب بحر نے تہذیب سے نقل کیا ہے اور تہذیب میں مزید یہ بھی ہے کہ جو چیز عام طور پر تنہا کھائی جائے اس کو ادام نہیں کہتے ہیں جیسے کھجور، کشمش، اخروٹ، انگور، تربوزہ، سبزی اور بقیہ میوہ جات؛ لیکن یہی اشیاء کسی جگہ عام طور پر روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہوں تو عرف کی بناء پر اس کو بھی ادام کہا جائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ لا یأکل إداما (سالن نہ کھانے) اور لا یأتدم (سالن کے ساتھ کسی چیز کو نہ کھانے) کی قسم کا فرق بیان کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کوئی حلف اٹھائے کہ لا یأکل إداما پھر تنہا ادام کھائے تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اور مذکورہ الفاظ کے بجائے اس طرح قسم کھائے کہ لا یأتدم بإدام تو پھر اس صورت میں روٹی کے ساتھ ادام کھائے گا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پیاز، پودینہ وغیرہ بھی سبزی کی قبیل سے ہیں اور ہمارے زمانے کے محتاج لوگ اس کو بھی روٹی کے ساتھ کھاتے ہیں، لہٰذا وہ بھی ادام کی طرح ہوں گے۔

(والإدام ما يصطبغ به الخبز) إذا اختلط به (كخل وزيت وملح) لذوبه في الفم (لا اللحم والبيض والجبن. وقال محمد: هو ما يؤكل مع الخبز غالبا) به يفتى كما في البحر عن التهذيب. وفيه: فما يؤكل وحده غالبا كتمر وزبيب وجوز وعنب وبطيخ وبقل وسائر الفواكه ليس إداما إلا في موضع يؤكل تبعا للخبز غالبا اعتبارا للعرف. وفي البدائع: والجوز رطبه فاكهة ويابسه إدام.

مطلب لا يأكل إداما ولا يأتدم

وذكر في البحر أيضا: وإذا أكل الإدام وحده، فإن كان حلف لا يأكل إداما

حنث، وإن حلف لا يأتدم بإدام لا يحنث فلا بد أن يأكل معه الخبز كما أشار إليه في الكشف الكبير اهـ (قوله وبقل) يعتاد في زماننا أكل الفقراء الخبز بالبصل والنعنع والطرخون (رد المحتار: ١١/٤٤٨)

(١٤) مطلب عرض عليه اليمين فقال نعم

کسی کے قسم پیش کرنے (قسم کھلوانے) پر نعم کہ کر اس کو قبول کرنے کا حکم

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی پر یمین پیش کی جائے اور وہ اس کے جواب میں نعم کہے تو کیا حکم ہوگا؟ تو اس سلسلے میں پہلا قول علامہ حصکفیؒ نے صیرفیہ کے حوالے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ صحیح قول کے مطابق وہ حالف سمجھا جائے گا۔ پھر دوسرا قول نقل کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ نے منح الغفار میں لکھا ہے کہ یہی قول مشہور ہے؛ مگر ہمارے شیخ ابن نجیمؒ کے فوائد زینیہ میں تاتارخانیہ کے حوالے سے ہے کہ محض نعم کہنے سے وہ حالف نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ پھر ابن نجیمؒ نے یہ تفریع پیش فرمائی ہے کہ کچہریوں میں قاضی کے کاتب کی جانب سے شوہر کے سامنے تعالیق [١] پیش کی جاتی ہیں اور پھر وہ اس کے جواب میں نعم کہے تو بھی صحیح قول کے مطابق حالف نہیں سمجھا جائے گا۔

اس مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی پر یمین پیش کی جائے مثلاً کسی سے یہ کہا جائے کہ واللہ لتفعلن کذا (بخدا تجھے یہ کرنا ہی ہوگا) اور معروض علیہ جواب میں نعم کہے تو: پہلے قول کے مطابق وہ حالف سمجھا جائے گا۔ اور یہ معروض علیہ کے خود واللہ لأفعلن کہنے کی طرح ہوگا، کیوں کہ جو کچھ سوال میں ہوتا ہے وہی جواب میں لوٹایا جاتا ہے۔ یعنی نعم کہ کر مجیب نے خود قسم کا تلفظ کیا ہوا ایسا سمجھا جائے گا۔

دوسرے قول کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ نے فوائد زینیہ میں

[١] یعنی قاضی کا کاتب شوہر کے سامنے تعلیقی کلام پیش کر کے نعم کہلواتا ہے، مثلاً شوہر کو کہتا ہے کہ: کیا تمہیں منظور ہے کہ: إن تزوجتُ عليها تكن طالقاً، اور شوہر اس پر فقط نعم کہتا ہے۔

مذکورتا تارخانیہ کی جس عبارت کا حوالہ دیا ہے اس میں مذکورحکم ایسا (عدم صحت) نہیں ؛ بلکہ وہاں تو یمین کی صحیح ہونے کی بات مذکور ہے۔ چنانچہ صاحب تا تارخانیہ ایک مسئلہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ''کسی پر یمین پیش کی جائے اور معروض علیہ جواب میں نعم کہے تو اس کی تفصیل میں متاخرین کا اختلاف ہے:

(۱) بعض نے کہا کہ نعم کہنا کافی نہیں ہے اور وہ حالف نہیں سمجھا جائے گا۔

(۲) بعض نے کہا کہ نعم کہنا بھی کافی ہوگا اور مذکور شخص حالف گردانا جائے گا۔'' پھر صاحب تا تارخانیہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا سابق میں ذکر کردہ مسئلہ اس دوسرے قول کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فوائد زینیہ میں تا تارخانیہ کے حوالے سے مذکور حکم لایصیر حالفا کی اصل عبارت یصیر حالفا ہونی چاہئے اور اشباہ کے شارح علامہ حمویؒ نے اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔اور سابق میں متن کی عبارت إن فعل کذا فھو کافر سے پہلے خانیہ کے حوالے سے جو کچھ ہم نے نقل کیا ہے، اس تفصیل سے بھی اس حکم کی تائید ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کی کتاب الایمان کے اخیر میں جو تفصیل مذکور ہے اس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ نعم کہنے سے مجیب حانث ہوجائے گا۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ علیک عھد اللّٰہ إن فعلتُ یعنی اگر میں یہ کام کروں تو تجھ پر خدا کا عہد یعنی تیری قسم میں ایسا نہ کروں گا۔اور مخاطب اس کے جواب میں نعم کہے تو مجیب حالف سمجھا جائے گا، اور مبتدئ کلام پر یمین نہیں آئے گی ،اگر چہ وہ نیت بھی کرلے کیوں کہ 'علیک' کا لفظ ذمہ داری یعنی یمین کو مخاطب پر لازم کرنے میں صریح ہے، لہٰذا یہ یمین مبتدی پر نہ ہوگی۔

اور مذکورہ صورت کے بجائے اس نے ایسا کہا کہ واللّٰہ لتفعلن اور دوسرے نے کہا کہ نعم اس صورت میں مبتدی نے قسم کھلوانے کی نیت کی اور مجیب نے قسم کھانے کی تو دونوں

میں سے ہر ایک حالف سمجھا جائے گا۔[1]

ایسا ہی مسئلہ مجمع النوازل میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ بخدا میں تیری ضیافت پر نہیں آؤ گا تو اس کلام سے وہ حالف ہو گیا پھر دوسرے شخص نے جواب میں اس کو کہا کہ: بخدا تو میری ضیافت میں مت آنا۔ تو یہ بھی حالف ہو جائے گا پھر پہلے شخص نے اس کے جواب میں نعم کہا تو چوں کہ دوسرا کلام لاتجیءضیافتی بھی قسم کو متضمن ہونے کی وجہ سے پہلا شخص دوسری بار حالف ہو جائے گا؛ اس کو فتح القدیر اور ذخیرہ میں بصیغۂ جزم بیان کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خانیہ کے حوالے سے جو ہم نے تعلیق کی مثال بیان کی (ان فعل کذا فھو کافر) اور مجمع النوازل کے حوالے سے حلف باللہ کی مثال (واللہ لا أجیءإلی ضیافتک)؛ ان دونوں یمینوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ بندہ دونوں صورتوں میں حالف سمجھا جائے گا۔

مجموع النوازل کی مذکوہ مثال سے متعلق علامہ رافعیؒ نے لکھا ہے کہ دوسرے آدمی کے جواب پر نعم کہنے سے پہلے شخص کا دوبارہ حالف ہونے کے لئے شرط ہے کہ دوسرے شخص نے جو جواب دیا ہو اس میں قسم کا اعادہ ہو۔

تاتارخانیہ کی عبارت کی بنیاد پر صاحب بحرؒ نے مسئلہ اخذ کیا تھا کہ محاکم میں کاتب کی تعلیق پر نعم کہنے سے زوج وغیرہ کی یمین صحیح قول کے مطابق صحیح نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ اس پر فرماتے ہیں کہ سابقہ تفصیل سے واضح ہوا کہ تاتارخانیہ کا مسئلہ اس طرح نہیں جس طرح صاحبِ بحر نے لکھا اور سمجھا ہے۔ پس صحیح حکم وہی ہوگا جو صیرفیہ میں مذکور ہے کہ نعم کہنے سے زوج وغیرہ حالف ہو جائے گے اور صیرفیہ اور تاتارخانیہ میں تصحیح اقوال کے

---

[1] اس مقام پر علامہ رافعیؒ نے لکھا ہے کہ صحیح عبارت یہ ہوگی کہ مبتدی کی نیت بھی قسم کھانے کی اور مجیب کی نیت بھی قسم کھانے کی ہو تو دونوں حانث ہوں گے۔

متعلق کوئی تضاد اور اختلاف نہیں ہے۔

عرض عليه اليمين فقال: نعم كان حالفا في الصحيح كذا في الصيرفية وغيرها. قال المصنف: هذا هو المشهور لكن في فوائد شيخنا عن التتارخانية أنه بنعم لا يصير حالفا هو الصحيح، ثم فرع أن ما يقع من التعاليق في المحاكم أن الشاهد يقول للزوج تعليقا فيقول نعم لا يصح على الصحيح. (درمع التنوير)

مطلب عرض عليه اليمين فقال نعم

(قوله كان حالفا) لأنه إذا قال والله لتفعلن كذا فقال نعم كأنه يصير قال والله لأفعلن لأن ما في السؤال معاد في الجواب كما سيأتي آخر الأيمان (قوله لكن في فوائد شيخنا عن التتارخانية إلخ) ما عزاه إلى التتارخانية خلاف الموجود فيها، فإنه ذكر فيها مسألة ثم قال: وهذه المسألة تشير إلى أن الرجل إذا عرض على غيره يمينا من الأيمان فيقول ذلك الغير نعم أنه يكفي ويصير حالفا بتلك اليمين التي عرضت عليه، وهذا فصل اختلف فيه المتأخرون قال بعضهم لا يكفي وقال بعضهم يكفي، وهذه المسألة دليل عليه وهو الصحيح اهـ فعلم أن قوله في الفوائد: لا يصير حالفا صوابه يصير بدون لا كما نبه عليه السيد الحموي، ويؤيده ما قدمناه عن الخانية قبيل قوله إن فعل كذا فهو كافر وفي آخر أيمان الفتح: ولو قال عليك عهد الله إن فعلت فقال نعم، فالحالف المجيب ولا يمين على المبتدئ ولو نواه اهـ أي لأن قوله عليك صريح في التزام العهد أي اليمين على المخاطب، فلا يمكن أن يكون يمينا على المبتدئ، بخلاف ما إذا قال والله لتفعلن وقال الآخر نعم فإنه إذا نوى المبتدئ التحليف والمجيب الحلف يصير كل منهما حالفا إلخ ما نقله ح عن البحر فراجعه. وفي مجموع النوازل قال لآخر: والله لا أجيء إلى ضيافتك فقال الآخر ولا تجيء إلى ضيافتي فقال نعم يصير حالفا ثانيا اهـ وبه جزم في الذخيرة والفتح؛ وبما ذكرناه مع ما قدمناه عن الخانية علم أنه لا فرق بين التعليق والحلف بالله تعالى فافهم

(قوله ثم فرع) من كلام المصنف فالضمير عائد إلى شيخه (قوله أن الشاهد) أي كاتب القاضي وهذا بدل من قوله أن ما يقع (قوله يقول للزوج تعليقا) أي يقول له كلاما فيه تعليق كأن يقول له: إن تزوجت عليها تكن طالقا (قوله لا يصح على الصحيح) أي المنقول عن التتارخانية وقد علمت أنه خلاف ما فيها؛ فالصحيح أنه يصح كما مر عن الصيرفية ولم يثبت اختلاف التصحيح فافهم. (رد المحتار: ۱۱/۴۵۱-۴۵۲)

(۱۵) مطلب حلف لا يتغدى أو لا يتعشى

دوپہر اور شام کا کھانا نہ کھانے کی یمین کا حکم

تنویر الابصار میں علامہ تمرتاشیؒ نے 'تغدی' اور 'تعشی' کی یہ تعریف فرمائی ہے کہ مخصوص وقت میں ایسے مخصوص کھانے کو کہتے ہیں جس سے شکم سیری حاصل ہوجائے۔علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں 'تغدی' اور 'تعشی' کے اوقات کی تعیین اور تحدید میں مختلف اقوال ہے: (۱) علامہ تمرتاشیؒ نے مابعد طلوع الفجر سے لے کر زوال شمس تک کے کھانے کو غداء قرار دیا ہے۔ (۲) البحر الرائق میں خلاصۃ الفتاوی کے حوالے سے سے نقل کیا ہے کہ تغدی کا وقت طلوع آفتاب سے شروع ہوجاتا ہے، نیز صاحب بحر فرماتے ہیں کہ مناسب یہی ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے۔ (۳) النہر الفائق میں مزید یہ اضافہ ہے کہ ضحوۃ الکبری تک شہر والے جو تناول فرماتے ہیں اس کو 'فطور' کہتے ہیں پھر اس کے بعد غداء کا وقت داخل ہوتا ہے۔لہٰذا جہاں جو عرف ہو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا؛ پھر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں اہل شام کا عرف اسی طرح ہے۔

اور عشاء کے وقت کی تحدید میں بھی دو قول ہیں: (۱) علامہ تمرتاشیؒ نے عشاء کا وقت بعد زوال سے نصف لیل تک قرار دیا ہے۔ (۲) البحر الرائق میں اسبیجابی کے حوالے سے منقول ہے کہ ہمارے عرف میں عشاء کا وقت عصر کے بعد سے نصف لیل تک ہوتا ہے اور یہی شام اور مصر والوں کا عرف ہے۔نیز غداء، عشاء اور سحری میں یہ بھی ضروری ہے کہ انسان اتنا کھانا تناول کرے کہ آدھے سے زیادہ شکم سیر ہوجائے اور اسمیں وہ چیزیں کھائی جائے جو عادۃً اہل بلد بطور غداء اور بطور عشاء کھاتے ہوں۔

چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا یتغدی اور لا یتعشی اور اس نے دودھ اتنا پیا کہ شکم سیر ہوگیا تو اگر حالف دیہاتی ہے تو حانث ہو جائے گا اور شہری ہو تو حانث نہ ہوگا، کیوں کہ غداء اور عشاء میں ایسی غذا کا کھانا بھی ضروری ہے کہ جس کو عرفاً غداء یا عشاء

کے طور پر تناول کیا جاتا ہو نہ کہ تفکہ کے طور پر۔پس دیہاتی لوگ دودھ کو بطور غذا غداء اور عشاء میں تناول فرماتے ہیں لہٰذا وہ حانث ہو جائیں گے، جب کہ شہری لوگ اس کو بطور غذا تناول نہیں کرتے؛لہٰذا وہ حانث نہ ہوں گے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے غداء اور عشاء کے وقت کس قسم کے کھانے کو تغدی اور تعشی کہا جائے گا،اس کی خاص طور پر وضاحت فرمائی ہے۔چنانچہ امام کرخیؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ لایتغدیٰ کی قسم کھانے کے بعد کھجور یا چاول یا دوسری کوئی چیز اتنی مقدار میں کھائی کہ شکم سیر ہو گیا تو بھی حانث نہ ہوگا،اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے غداء (دوپہر کا کھانا) تناول کیا ہے جب تک روٹی نہ کھائے۔اسی طرح اگر تنہا گوشت روٹی کے بغیر کھایا تو بھی عرف کی بناء پر اس کو یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے غداء تناول کیا ہے۔الاختیار،البحر الرائق اور فتح القدیر میں یہی حکم مذکور ہے۔

اصل میں تغدیٰ کی بنیاد ایسی غذا پر ہے جس کو عام طور پر عرف وعادت میں غداء (دوپہر کے کھانے میں) تناول کیا جائے۔اور تنہا گوشت بھی عرف میں غذا کے طور پر تناول کیا جاتا ہے لیکن بہت کم،اسی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور اس کی نظیر ادام والا مسئلہ بھی ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ سابق میں ادام کے تحت گذرا کہ ادام اصلاً ایسی چیز کو کہتے ہیں جس میں روٹی کو بھگویا جائے اور روٹی پر اس کا رنگ آجائے،اسی لئے گوشت روٹی کے لئے ادام نہیں کہا جاتا۔گرچہ قلیل طور پر گوشت کو اس طرح روٹی کے ساتھ بطور ادام کھایا جاتا ہے،اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے گوشت کو روٹی کے ساتھ ادام قرار دیا ہے۔اور البحر الرائق میں محیط کے حوالے سے ہے کہ اگر کوئی غداء (دوپہر کا کھانا) نہ کھانے کی قسم کھائے اور اس نے انگور کھائے تو حانث نہ ہوگا،لیکن اگر وہ رستاق کا باشندہ ہے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ ان کے وہاں عادت ہی یہی ہے کہ انگور ہی غداء (دوپہر کے کھانے) میں تناول کئے جاتے ہیں۔

(التغدي الأكل المترادف الذي يقصد به الشبع) وكذا التعشي ولا بد أن يأكل

أكثر من نصف الشبع في غداء وعشاء وسحور (في وقت خاص وهو ما بعد طلوع الفجر) وفي البحر عن الخلاصة عند طلوع الشمس قال: وينبغي اعتماده للعرف، زاد في النهر وأهل مصر يسمونه فطورا إلى ارتفاع الضحى الأكبر فيدخل وقت الغداء فيعمل بعرفهم. قلت: وكذلك أهل الشام (إلى زوال الشمس) ثم لا بد أن يكون (مما يتغدى به) أهل بلده عادة وغداء كل بلدة ما تعارفه أهلها، حتى لو شبع بشرب اللبن يحنث البدوي لا الحضري زيلعي (والتعشي منه) أي الزوال: وفي البحر عن الإسبيجابي: وفي عرفنا وقت العشاء بعد صلاة العصر اهـ. قلت: وهو عرف مصر والشام (إلى نصف الليل، والسحور هو الأكل بعد نصف الليل إلى طلوع الفجر (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يتغدى أو لا يتعشى

قال الكرخي: إذا حلف لا يتغدى فأكل تمرا أو أرزا أو غيره حتى شبع لا يحنث، ولا يكون غداء حتى يأكل الخبز، وكذلك إن أكل لحما بغير خبز اعتبارا للعرف كذا في الاختيار ونحوه في البحر والفتح والظاهر أنه مبني على أن المراد بالغداء ما يتغدى به في العرف غالبا، وهذا وإن كان يتغدى به في العرف لكنه قليل، ونظيره ما مر في الإدام. وفي البحر عن المحيط: لو تغدى بالعنب لا يحنث إلا أن يكون من أهل الرستاق ممن عادتهم التغدي به في وقته (قوله بعد صلاة العصر) والظاهر أنه ينتهي إلى دخول وقت السحور (رد المحتار: ١١/٤٥٥)

(١٦) مطلب قال إن أكلت أو شربت ونوى معينا لم يصح

اکل وشرب کی مطلق قسم کھا کر کسی معین چیز کی نیت کرنا درست نہیں۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس طرح کے الفاظ کہے کہ إن أكلت أو شربت أو لبست؛ فعبدي حر یعنی اگر میں کھاؤں یا پیؤں یا پہنوں تو میرا غلام آزاد ہے اور اس نے کسی معین چیز کی نیت کی مثلاً اکل کی یمین میں خبز کی یا شرب میں لبن کی یا لبس میں قطن کی نیت کی تو (۱) قول اول کے مطابق اس کی نیت قضاء اور دیانۃً دونوں طرح معتبر نہیں سمجھی جائے گی، پس وہ کسی بھی چیز کے کھانے، پینے سے حانث ہو جائے گا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی جیسے کہ کسی نے مذکورہ

یمین سے پوری دنیا کے مطعومات کھانے کی یا پوری دنیا کے پانی پینے کی نیت کی تو اس کی دیانۃً تصدیق کی جائے گی کیوں کہ اس نے کلام کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کی نیت کی ہے، چنانچہ وہ کچھ کھائے یا پیئے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ جتنا کھائے یا پیئے وہ پوری دنیا کا کھانا پانی نہ ہوگا اس کا بعض ہوگا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مذکورہ یمین میں تخصیص کی نیت کے دیانۃً معتبر ہونے یا نہ ہونے کے حکم کی وضاحت فرمائی ہے، البتہ اولاً ایک بات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا کلام لف ونشر مرتب ہے کہ اکل کے مقابلہ میں خبز، شرب کے مقابلہ میں لبن، اور لبس کے مقابلہ میں قطن کو ذکر کیا ہے۔ اور متعین کی نیت کرنے کا مطلب فردِ شخصی متعین مراد نہیں کہ اس روٹی یا اس لباس کے متعلق قسم ہے، بلکہ طعام، شراب اور لباس کی کسی نوع کے متعلق قسم کے خاص ہونے کی نیت کا دعویٰ کرنا ہے۔

متن میں مذکور یمین میں دو قول ہے: (۱) پہلا قول یہ ہے کہ حالف کی نہ دیانۃً تصدیق کی جائے گی نہ قضاءً؛ کیوں کہ حالف نے مطلق کو مقید کرنے کی نیت کی ہے اور نیت ملفوظ میں شامل ہوتی ہے تا کہ کلام کے محتملات میں سے کسی ایک معنی کو متعین کر دے اور مذکورہ یمین میں ایسا کوئی لفظ نہیں جس کے تحت خبز ولحم یا لبن وماء جیسی انواع کا عموم اور احتمال ہو۔ پس ایسی کسی نوع کی تخصیص کی نیت درست نہ ہوگی۔ (۲) دوسرا قول جو شرح میں مذکور ہے کہ مذکور یمین میں ایسی تخصیص کی نیت دیانۃً متعبر ہے، یہ قول امام خصافؒ نے اختیار فرمایا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حالف نے مذکور کلام میں ایسی چیز کی نیت کی ہے جو صراحۃً تو مذکور نہیں ہے؛ لیکن تقدیراً کلام میں مذکور ہے؛ لہٰذا نیت دیانۃً معتبر ہوگی، مگر امام خصاف کے استدلال کا مشائخ نے یہ جواب دیا ہے کہ ایسے افعال مثلاً اکل میں 'ماکول' کو لباس میں 'ملبوس' کو اور شرب میں 'مشروب' کو مقدر ماننا اس لئے ہے کہ فعل یعنی اکل، شرب وغیرہ اس کا تقاضہ کرتے ہیں یعنی تقدیری عبارت یہ ہوگی کہ إن أكلت ماكولاً الخ: میں کوئی کھانے کی

چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد وغیرہ۔ پس اس تقدیری عبارت میں 'ماکول' ایسا لفظ ضرور ہے جس میں مختلف انواع کا عموم ہے؛ مگر یہ ملفوظ نہیں بلکہ مقدر اور مقتضیٰ ہے اور قاعدہ ہے کہ اقتضاءً جس لفظ کو مقدر مانا جائے اس میں عموم نہیں ہوتا، اس لئے اس میں تخصیص کی نیت درست نہ ہوگی۔

اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام خصافؒ کا جو جواب مشائخ نے دیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کو اقتضاءً ماننا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ جو چیز بطور اقتضاء مقدر مانی جاتی ہے وہ منطوق کی تصحیح کے لیے مانی جاتی ہے، یعنی اقتضاءً اس کو مقدر نہ مانیں تو ظاہر کلام جھوٹا ہو جائے یا شرعاً غیر صحیح ہو، جیسے: رفع الخطاء والنسیان میں ہے کہ خطاء اور نسیان کا وقوع ہو چکا ہے، اب اس کا رفع بے معنیٰ ہے، اس لئے تصحیح کلام کے لئے 'اثم' مضاف کو مقدر مانا جائے گا کہ رفع إثم الخطاء والنسیان کہ خطاء اور نسیان کا گناہ اٹھالیا گیا ہے۔ اسی طرح اقتضاءً مقدر اس لئے مانا جاتا ہے تاکہ شرعی طور پر کلام غلط نہ قرار پائے، اور عاقل بالغ کے کلام کو حتی الامکان درست کیا جاتا ہے مثلاً کوئی کہے کہ اعتق عبدک عنی تو متکلم غلام کا مالک نہیں، اس لئے مخاطب کے آزاد کرنے سے غلام مخاطب کی کی طرف سے ہی آزاد ہوگا، متکلم کی طرف سے نہیں، پس اس کی تصحیح کے لئے تقدیر یوں مانی جائے گی کہ بع عبدک منی ثم اعتق عنی، اور لا آکل اور إن أکلت میں دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہے، پس یہاں تصحیح کلام کے لئے اقتضاءً مقدر ماننے کی ضرورت نہیں۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر فعل مفعول کا تقاضہ ضرور کرتا ہے، لہٰذا فعلِ اکل کا وجود اس کے مفعول یعنی ماکول کا تقاضہ کرتا ہے؛ مگر اس کو مقتضیٰ کی قبیل سے نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ حذف مفعول للاختصار کی قبیل سے ہوگا ورنہ تو پھر یہ لازم آئے گا کہ ہر کلام کا کوئی مقتضی ضرور ہو۔ اس لئے کہ ہر فعل زمان ومکان (مفعول فیہ وغیرہ) کا تقاضہ کرتا ہے، اور اکثر کلام میں ان سب کا ذکر نہیں ہوتا۔ بہر حال جب مفعول کی حیثیت اس کا موجود و

مقدر ہونا فعل کے لئے ضروری ہے تو اس میں تخصیص کی نیت درست نہ ہوگی؛ کیوں کہ وہ کلام کا حصہ نہیں، اگر چہ فعل کے نفی کے تحت وقوع کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہو گیا ہے۔یعنی فعل کے نفی کے تحت آنے کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل کے ضمن میں مصدرِ عام بھی نفی کے تحت ثابت ہو، مگر اس طرح مصدر (مفعول) میں تحت النفی عموم مانتے ہوئے تخصیص کا تصرف ثابت نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس کا عموم فعل کے نفی کے تحت آنے کی ضرورت کی وجہ سے ہے، براہ راست وہ مصدر نفی کے تحت نہیں ہے۔پس اس مصدر میں تخصیص کی گنجائش نہیں برخلاف دوسرا مسئلہ یعنی اگر حالف کے کلام میں مفعول مطلق یا مفعول بہ صراحۃً مذکور ہو تو چوں کہ وہ منطوق بھی ہے، اور اس میں عموم بھی ہے اسلئے اس میں تخصیص کی نیت درست ہوگی۔جیسے إن أكلت أكلا۔

قال إن أكلت أو) قال إن (شربت أو لبست) أو نكحت ونحو ذلك فعبدي حر (ونوى معينا) أي خبزا أو لبنا أو قطنا مثلا

(لم يصدق أصلا) فيحنث بأي شيء أكل أو شرب وقيل يدين كما لو نوى كل الأطعمة أو كل مياه العالم حتى لا يحنث أصلا لنيته محتمل كلامه (ولو ضم) لإن أكلت (طعاما أو) شربت (شرابا أو) لبست (ثوبا دين) إذا قال عنيت شيئا دون شيء لأنه ذكر اللفظ العام القابل للتخصيص لأنه نكرة في سياق الشرط فتعم كالنكرة في النفي، (درمع التنوير)

مطلب قال إن أكلت أو شربت ونوى معينا لم يصح

(قوله ونحو ذلك) كما لو حلف لا يركب أو لا يغتسل، أو لا ينكح، أو لا يسكن دار فلان، أو لا يتزوج امرأة ونوى الخيل أو من جنابة امرأة معينة، أو بالإجارة أو الإعارة أو كوفية لم تصح نيته أصلا نهر (قوله أي خبزا أو لبنا إلخ) لف ونشر مرتب، وأفاد أنه ليس المراد بالمعين الفرد الشخصي، بل ما يعم النوعي (قوله لم يصدق أصلا) أي لا قضاء ولا ديانة لأن النية إنما تعمل في الملفوظ لتعين بعض محتملاته وما نواه غير مذكور نصا فلم تصادف النية محلها فلغت نهر (قوله وقيل يدين) هو رواية عن الثاني، واختاره الخصاف لأنه مذكور تقديرا وإن لم يذكر تنصيصا. وأجيب بأن تقديره لضرورة اقتضاء الأكل مأكولا وكذا اللبس

والشراب، والمقتضى لا عموم له كذا قالوا. والتحقيق أن هذا ليس من المقتضى لأنه ما يقدر لتصحيح المنطوق بأن يكون الكلام كذبا ظاهرا كرفع الخطإ والنسيان، أو غير صحيح شرعا كأعتق عبدك عني، وقولك لا آكل خال عن ذلك، نعم المفعول أعني المأكول من ضروريات وجود الأكل ومثله ليس من المقتضى بل من حذف المفعول اقتصارا وإلا لزم أن يكون كل كلام مقتضى إذ لا بد أن يستدعي مكانا وزمانا، وحيث كان هذا المصدر ضروريا للفعل لا يصح تخصيصه وإن عم بوقوعه في سياق النفي فإن من ضرورة ثبوت الفعل في النفي ثبوت المصدر العام بدون ثبوت التصرف فيه بالتخصيص فإن عمومه ضرورة تحقق الفعل في النفي فلا يقبل التخصيص، بخلاف إن أكلت أكلا فإن الاسم المذكور صريحا فيقبله وتمامه في الفتح (قوله كما لو نوى إلخ) أي كما يصدق ديانة لو نوى كل الأطعمة أو المياه حتى لو أكل طعاما أو طعامين أو أكثر لا يحنث، وكذا لو شرب مدة عمره لأنه لم يأكل الكل ولم يشرب الكل. (رد المحتار: ۱۱/۴۵۶-۴۵۷)

(۱۷) مطلب نية تخصيص العام تصح ديانةً لا قضاءً خلافا للخصاف

تخصیص عام کی نیت کے دیانۃً درست ہونے کا حکم۔

در مع التنویر میں قاعدہ ہے کہ عام کی تخصیص کی نیت دیانۃً بالاجماع درست ہے، چنانچہ اگر کوئی کہے کہ کل امرأة أتزوجها فهى طالق یعنی ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں گا اس کو طلاق ہے، تو مذکورہ صورت میں کل امرأة عام اور مطلق ہے؛ پس اگر اس نے نیت کی کہ اس سے مراد فلاں شہر کی عورتیں مراد ہیں تو اس کی دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔ اسی طرح کسی انسان نے کسی دوسرے انسان کے دراہم غصب کر لئے اور جب معاملہ قاضی کے پاس پہنچا اور قاضی کے سامنے خصم نے اس کو عام قسم کھلوائی تو غاصب نے خاص نیت کی تو دیانۃً وہ سچا مانا جائے گا، اور اس کو گناہ نہ ہوگا؛ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ امام خصافؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح حصکفیؒ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے کہ تخصیص عام کی نیت بالاجماع معتبر ہے، گویا یہ اس سے پہلے ذکر شدہ مسئلہ کی دلیل ہے، چنانچہ آگے یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ إن أكلت طعاما أو شربت شرابا الخ تو مذکورصورت میں چوں کہ طعام وشراب ملفوظ میں مذکور ہے اور عام ہے جو، تمام مطعومات ومشروبات کو شامل ہے؛ لہٰذا تخصیص کی نیت درست ہوگی، کیوں کہ ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ جس طرح نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح نکرہ تحت الشرط بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے، پس مذکورہ صورت میں بھی عموم پیدا ہوگیا لہٰذا تخصیص کی نیت درست ہوگی؛ لیکن جب یہ معاملہ قاضی کے وہاں پہنچے گا تو وہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ حالف نے اپنے کلام کے غیر ظاہر معنی کی نیت کی ہے اور قاضی ظاہر کا مکلف ہے، لہٰذا اس کی تصدیق نہ کی جائے گی، اور اس کو کسی بھی طعام کے کھانے سے حانث قرار دے گا۔

آگے علامہ شامیؒ اس قاعدہ سے متعلق دیگر چند احکام ذکر فرماتے ہیں:

(۱) نفسِ فعل میں نہ عموم پایا جاتا ہے نہ وہ انواع میں منقسم ہوتا ہے، جیسا کہ تلخیص جامع میں ہے، اس لئے کہ عمومیت اسماء کے خواص میں سے ہے، فعل کے خواص میں سے نہیں ہے۔ یہی بات امام سیبویہؒ سے منقول ہے جس کو کتاب سیبویہ کے شارح فارسی نے نقل کیا ہے، پس کلام میں کسی فعل کو ذکر کر کے اس میں کسی طرح تخصیص کی نیت درست نہ ہوگی۔

(۲) فعل میں عدمِ عموم کے قاعدے پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آگے یہ بات گذر چکی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ إن خرجت أو ساكنت أو اشتريت فعبدی حر اور کوئی شخص ایسے کلام میں خروج سے سفر کی نیت کرے اور مساکنت سے معین جگہ سکونت کی اور شراء سے شراء للغیر کی نیت کرے تو دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوتی ہے، یعنی فعل میں عموم مانتے ہوئے تخصیص کی نیت درست قرار دی گئی ہے، چنانچہ خروج کی ایک قسم

سفر، مساکنت کی ایک قسم معین جگہ رہائش اختیار کرنا اور شراء کی ایک قسم دوسرے کے لئے خریدنے کی نیت کرے تو دیانۃ درست ہے۔اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جب فعل اصطلاحی کا ثبوت ہوتا ہے تو اس کے ذیل میں مصدر کا بھی ثبوت ہوتا ہے، لہٰذا یہاں پر جو عموم پیدا ہوا ہے وہ فعل کے مصدر کے ذریعہ ہوا ہے براہ راست فعل سے عموم پیدا نہیں ہوا اور اسی مصدر میں تخصیص کی نیت کی گئی جو درست ہے۔

تنبیہ :

علامہ شامیؒ بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تنویر میں تخصیص عام کو نیت سے مقید کیا ہے، عرف سے نہیں، اس لئے کہ عرف کے ذریعہ تخصیص عام دیانۃ اور قضاء دونوں طرح بالاجماع درست ہے۔اور جہاں تک تعلق ہے لفظ کے معنیٰ موضوع پر عرف کے ذریعہ زیادتی کرنے کا تو وہ بھی درست نہیں، جیسا کہ اس پر کتاب الایمان کے باب الأیمان فی الدخول والخروج کے شروع میں مبحث مهم فی تحقیق قولهم الأیمان مبنیة علی الألفاظ لا علی الأغراض میں علامہ شامیؒ نے تفصیلاً وضاحت فرمائی ہے۔

اب ایک مسئلہ یہ باقی رہ جاتا ہے کہ تعمیم خاص (خاص میں عموم پیدا کرنا) نیت کے ذریعہ درست ہے کہ نہیں؟ تو علامہ ابن نجیم اشباہ میں فرماتے ہیں کہ لم أرہ (مجھے اس کا حکم کہیں ملا نہیں)۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر تعمیمِ خاص زیادة علی اللفظ کی قبیل سے ہے اور جب کسی لفظ پر زیادتی عرف کے ذریعہ درست نہیں ہے تو نیت سے تو بدرجۂ اولیٰ درست نہ ہوگی؛ کیونکہ عرف نیت کے مقابلہ میں امر ظاہر ہے اور نیت امر باطن ہے۔

اوپر شارح حصکفیؒ نے ایک مسئلہ بیان کیا تھا کہ اگر کوئی کہے کہ کل امراة أتزوجها فهی طالق یعنی جس عورت سے میں شادی کروں وہ طلاق شدہ ہے، پھر اس نے کسی مخصوص شہر کی نیت کی تو قضاءً اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا، اس کے مفہوم مخالف سے پتہ

چلتا ہے کہ دیانۃً اس کی بات معتبر ہو، اس اعتبار سے یہ قول شارح حصکفیؒ کے اس سے پہلے والے قول کے خلاف ہوجاتا ہے کیونکہ علامہ حصکفیؒ فرما چکے ہیں کہ صفت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق نہیں کی جائے گی اور لا یصدق قضاء پتہ چلتا ہے کہ دیانۃً اس کی بات معتبر ہوگی، پس دونوں قول میں مخالفت ہے۔

نیز علامہ شامیؒ بھی ماقبل میں یہ وضاحت فرما چکے ہیں کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ کسی عورت سے شادی نہیں کریگا اور اس میں اس نے حبشی یا عربی عورت کی نیت کی تو یہ جنس کی تخصیص ہے جو درست ہے، جبکہ صفت یعنی کوفی یا بصری ہونا مخصوص جگہ کی نیت کا نام ہے جو لفظ کے عموم میں شامل نہیں ہے اور سابق میں گذرا کہ زمان و مکان کے متعلقات ہر جملے میں اختصاراً محذوف ہوتے ہیں وہ لفظ کے عموم میں داخل نہیں ہوتے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی صفت لفظ کے عموم میں شامل نہیں اس لئے قضاء و دیانۃً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، پس مناسب ہوتا کہ علامہ تمرتاشیؒ قضاء کی قید نہ لگاتے۔

اب تک کی تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے عموم میں تخصیص کی نیت کرنا جو ملفوظ کے تحت ہو دیانۃً درست ہے اور قضاءً درست نہیں؛ البتہ امام خصافؒ کے نزدیک ایسی تخصیص کی نیت کرنا قضاءً بھی درست ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متن و شرح میں مذکور یہ تفصیل در اصل ولوالجیہ سے ماخوذ ہے جیسا کہ صاحب بحر نے اس کی تصریح کی ہے اور بزازیہ میں بھی اسی طرح تفصیل مذکور ہے، بزازیہ کی عبارت حسب ذیل ہیں:

اگر کوئی کہے کہ کل امراۃ یتزوجھا فکذا یعنی جس عورت سے بھی میں شادی کروں تو اس کو مثلاً طلاق ہے، پھر اس نے کسی مخصوص شہر کی نیت کی تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور امام خصافؒ فرماتے ہیں کہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہ حکم تخصیصِ عام بالنیۃ کے جواز کی بنیاد پر ہے اور اس لئے امام خصافؒ نے اس کو

جائز ٹھہرایا ہے۔اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ اس کی تصدیق نہ کی جائے اور ظاہر الروایت کے مطابق مزید ایک جزئی یہ ہے کہ کسی نے اگر دراہم غصب کئے اور جب اس سے قسم لی گئی کہ اس نے کچھ بھی نہیں لیا ہے اور اس نے ایسی قسم کھاتے وقت دنانیر کی نیت کی تو امام خصاف اس کو درست قرار دیتے ہیں اور ظاہر الروایت اس کے خلاف ہے اور فتویٰ ظاہر الروایۃ پر ہے، ہاں کوئی ظالم کی چنگل میں پھنس جائے تو اس وقت امام خصاف کے قول پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ قلت کہہ کہ وضاحت فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب معاملہ قضاء کا ہو؛ ورنہ دیانۃً کی صورت میں تو بالاجماع تخصیص عام نیت سے جائز ہے جیسا کہ بحر میں ہے۔

علامہ شامیؒ کی یہ وضاحت اس پر مقام پر واضح نہیں ہے، اس لئے کہ بزازیہ میں مذکور مسئلہ من بلد کذا کی بات ہے اور یہ تخصیص دیانۃً بھی درست نہیں جیسا کہ سابق میں گذرا۔

امام خصاف کے اختلاف کا محل وہ مقام ہے جہاں ظاہر الروایت کے مطابق ملفوظ میں عموم ہونے کے سبب دیانۃ تخصیص کی نیت درست ہوتی ہے اور اس میں امام خصافؒ قضاءً بھی تخصیص درست مانتے ہیں، اسی لیے علامہ شامیؒ آگے والحاصل کہہ کر مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ لفظ میں موجود عموم میں تخصیص کی نیت کرنا ظاہر الروایۃ کے مطابق فقط دیانۃ درست ہے، اور امام خصاف کے نزدیک قضاءً بھی درست ہے اور وہ عموم جو لفظ کے تحت نہ آتا ہو اس کی تخصیص ظاہر روایت کے مطابق نہ قضاء درست ہے اور نہ دیانۃ درست ہے ،جیسے زمان و مکان کے عموم پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ کلام میں نہ ہو تو اس کی تخصیص درست نہ ہوگی۔اور اس صورت میں امام ابو یوسفؒ سے منقول ایک روایت جو امام خصافؒ نے اختیار کی ہے وہ یہ ہے کہ لفظ میں مذکور نہ ہو ایسے عموم سے ماوراء کی تخصیص جیسے

کہ زمان و مکان کی تخصیص میں دیانۃ تصدیق کی جائے گی۔اس طرح امام خصاف کے مذہب کا حاصل یہ ہوا کہ ملفوظ کے عموم میں تخصیص کی نیت قضاءً و دیانۃ دونوں طرح درست ہے اور غیر ملفوظ میں تخصیص کی نیت ان کے یہاں فقط دیانۃ درست ہے۔

(نية تخصيص العام تصح ديانة) إجماعا، فلو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثم قال: نويت من بلد كذا (لا) يصدق (قضاء) وكذا من غصب دراهم إنسان فلما حلفه الخصم عاما نوى خاصا (به يفتى) خلافا للخصاف. (در مع التنوير)

مطلب نية تخصيص العام تصح ديانة لا قضاء خلافا للخصاف

(قوله نية تخصيص العام تصح ديانة لا قضاء) هذه الجملة بمنزلة التعليل لقوله قبله ولو ضم طعاما أو شرابا أو ثوبا دين لما علمت من أنه إذا ضم ذلك يصير نكرة في سياق الشرط فتعم، والعام تصح فيه نية التخصيص، لكن لا يصدقه القاضي لأنه خلاف الظاهر.

واعلم أن الفعل لا يعم ولا يتنوع كما في تلخيص الجامع لأن العموم للأسماء لا للفعل هو المنقول عن سيبويه كذا في شرحه للفارسي.

قلت: ويرد عليه ما مر من مسألة الخروج والمساكنة والشراء إلا أن يقال كما مر إن التنوع هناك للفعل بواسطة مصدره لا أصالة تأمل.

[تنبيه] قيد بالنية لأن تخصيص العام بالعرف يصح ديانة وقضاء أيضا، وأما الزيادة على اللفظ بالعرف فلا تصح كما أوضحنا ذلك أول باب اليمين في الدخول والخروج، بقي هل يصح تعميم الخاص بالنية؟ قال في الأشباه لم أره.

قلت: الظاهر أن تعميمه من الزيادة على اللفظ، وإذا لم تصح الزيادة عليه بالعرف فلا تصح بالنية الأولى لأن العرف ظاهر بخلاف النية تأمل (قوله لا يصدق قضاء) ظاهره أنه يصدق ديانة، وهو مخالف لقوله آنفا لا الصفة ككوفية أو بصرية أي أنه لا يدين فيها كما نبهنا عليه، وما ذكره الشارح مأخوذ من الولوالجية كما ذكره في البحر، ومثله في البزازية حيث قال: كل امرأة يتزوجها فكذا ونوى امرأة من بلد كذا لا يصدق في ظاهر الرواية، وذكر الخصاف أنه يصدق وهذا بناء على جواز تخصيص العام بالنية فالخصاف جوزه وفي الظاهر لا، وعلى هذا لو أخذ منه دراهم وحلفه على أنه ما أخذ منه شيئا ونوى الدنانير فالخصاف جوزه والظاهر خلافه والفتوى على الظاهر، وإذا أخذ بقول

الخصاف فيما إذا وقع في يد الظلمة لا بأس به. اهـ.

قلت: وهذا كله في القضاء أما في الديانة فنية تخصيص العام صحيحة بالإجماع كما في البحر وقد مر.

والحاصل أن نية تخصيص العام تصح في ظاهر الرواية ديانة فقط، وعند الخصاف تصح قضاء أيضا وهذا إذا كان العام مذكورا وإلا فلا تصح نية تخصيصه أصلا في ظاهر الرواية، وقيل يدين كما قدمه الشارح وقدمنا أنه رواية عن الثاني وأنه اختاره الخصاف فصار حاصل ما اختاره الخصاف أنه في المذكور يصدق ديانة وقضاء وفي غيره ديانة فقط (رد المحتار: ۱۱/۴۶۳-۴۶۶)

(۱۸) مطلب اذا كان الحالف مظلوما يفتي بقول الخصاف

حالف مظلوم ہو تو امام خصاف کے قول پر فتویٰ دینے کا حکم۔

در مع التنویر میں ہے کہ جب حالفِ مظلوم کو کوئی ظالم گرفتار کر لے اور معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے اور قاضی کو علم ہو کہ حالف مظلوم ہے تو قاضی امام خصاف کے قول کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے۔

سابقہ مطلب میں گذرا ہے کہ ظالم حاکم کسی سے حلف لے اور مظلوم شخص قسم کھائے اور لفظِ عام میں خلاف ظاہر کی تخصیص کی نیت کرے تو ایسی نیت قضاء بھی معتبر ہوگی۔ قضاء معتبر ہونے کی صورت کیا ہوگی؟ یہی بات اس عبارت میں مذکور ہے کہ پھر اسی حلف کی وجہ سے حالف کو قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو ایسے شخص کے متعلق فیصلہ کرنے میں قاضی امام خصاف کے قول کو اختیار کر سکتا ہے۔

اس معنی کے اعتبار سے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ در مع التنویر کی عبارت میں اخذ فعل مجہول ہے یعنی قاضی کے یہاں امام خصاف کے قول پر عمل کیا جائے اور قاضی امام خصاف کے اعتبار سے تخصیص عام کی نیت کو قضاء بھی درست قرار دے تو درست ہوگا، پس اس عبارت میں اخذ فعل مجہول ہے اور اخذ کی نسبت قاضی کی طرف ہے، 'اخذ بقول الخصاف' کی نسبت حالف کی طرف درست نہیں؛ کیونکہ حالف خود قاضی نہیں کہ امام خصاف کے قول

کے مطابق قضاء بھی عمل کرے۔یعنی حالف اس کی نیت کرے گا ،مفتی دیانتاً اس نیت کو درست قرار دیگااور قاضی کے سامنے معاملہ جائے تو وہ قضاء بھی اس کو درست قرار دے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ظالم جب حالفِ مظلوم سے قسم لے اور مظلوم نے اس وقت تخصیص عام یا کسی ایسی چیز کی قسم کھائی جو ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی کو مظلوم کی حالت کا علم بھی ہے تو ایسی صورت میں قاضی کے لیے گنجائش ہے کہ امام خصاف کے قول پر عمل کرتے ہوئے مظلوم کے خلاف فیصلہ نہ کرے، بلکہ مظلوم کے حق میں فیصلہ کرے؛لیکن جب حالف مظلوم نہ ہو تو قاضی پر ضروری ہے کہ ظاہر الروایت کے مطابق ہی فیصلہ کرے اور قاضی کو حالف کی تصدیق کی بھی اجازت نہیں ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ فتاویٰ ہندیہ میں خلاصۃ الفتاویٰ کے حوالہ سے کچھ تفصیل منقول ہے اس سے بھی مذکورہ قاعدہ کی تائید ہوتی ہے، جسکا خلاصہ یہ ہے کہ بادشاہ کسی کے رشتہ داروں اور غرماء سے مال چھینناچاہتا ہے اور ان کی نشان دھی کے لیے کسی کو بلا یا اس شخص نے انکار کیا کہ وہ اس فلاں کے اقرباء اور غرماء کو نہیں جانتا۔اس پر سلطان نے اس کو طلاق یا عتاق کی قسم کھلائی کہ تو اس کے اقرباء اور غرماء کو نہیں جانتا، اگر جانتا ہو تو بیوی، غلام کو طلاق یا عتاق؛تو اس شخص کے لیے ایسی جھوٹی قسم کھانا درست نہیں، پس اگر سلطان ظالم ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ عام الفاظ میں تخصیص کی نیت کرے،مثلا یوں کہے کہ اگر میں فلاں کے اقرباء کو جانتا ہوں تو میرے گھر میں موجود سارے غلام آزاد اور نیت یہ کرے کہ میرے علاوہ دوسروں کے غلام، یا فلاں شخص کا نام ذکر کر کے کہے کہ میں اس کے اقرباء کو نہیں جانتا اور نیت اس نام کے کسی دوسرے آدمی کی کرے،تو امام خصاف کے اعتبار سے درست ہے۔ظاہر الروایت میں درست نہیں (چنانچہ ایسی قسم کے بعد اس کے غلام یا بیوی قاضی کے پاس عتق یا طلاق کا دعویٰ کرے اور قاضی کو اس کے مظلوم ہونے کا علم ہو اور یہ شخص اپنی قسم میں تخصیص عام یا دوسرے مسمی کی نیت کا دعویٰ کرے تو قاضی امام خصاف کے قول کے مطابق قضاء بھی فیصلہ کر

سکتا ہے، یعنی طلاق یا عتاق واقع نہ ہونے کا فیصلہ کرے۔)

اور اگر حالف ظالم نہ ہو، مثلاً کسی مقدمہ میں مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ نے مدعی کی طرف ہاتھ دراز کر کے قسم کھائی کہ اس کا میرے ذمہ پر کوئی بھی حق باقی نہیں اور اپنی آستین میں اس نے انگلیاں کسی دوسرے کی طرف رکھی تھی، تو دیانت اس کی نیت معتبر ہے، یعنی یہ جھوٹی قسم کھانے والا شمار نہ ہوگا، اور قضاءً اس کی نیت درست نہیں۔

وفي الولوالجية: متى حلفه ظالم وأخذ بقول الخصاف، فلا بأس. (در مع التنوير)

مطلب إذا كان الحالف مظلوما يفتى بقول الخصاف

(قوله متى حلفه ظالم وأخذ بقول الخصاف فلا بأس) أقول: المناسب أن يكون أخذ بضم أوله مبنيا للمجهول أي وأخذ القاضي إذ لا معنى لأخذ الحالف به قضاء لأن أخذ الحالف بما نواه غير خاص بقول الخصاف.

والحاصل أنه لو حلفه ظالم فحلف ونوى تخصيص العام أو غير ذلك مما هو خلاف الظاهر وعلم القاضي بحاله لا يقضي عليه؛ بل يصدقه أخذا بقول الخصاف، وأما إذا لم يكن مظلوما فلا يصدقه فافهم. قال في الفتاوى الهندية عن الخلاصة ما حاصله: أراد السلطان استحلافه بأنك ما تعلم غرماء فلان وأقرباءه ليأخذ منهم شيئا بلا حق لا يسعه أن يحلف، والحيلة أن يذكر اسم الرجل وينوي غيره وهذا صحيح عند الخصاف لا في ظاهر الرواية فإن كان الحالف مظلوما يفتي بقول الخصاف، ولو حلفه القاضي ما له عليك كذا فحلف وأشار بأصبعه في كمه إلى غير المدعي صدق ديانة لا قضاء. اهـ. (رد المحتار: ۱۱/۴۶۶)

(۱۹) مطلب: النية للحالف لو بطلاق أو عتاق

طلاق، عتاق میں حالف کی نیت کے معتبر ہونے کی تفصیل اور اس کے احکام

درمع التنویر میں ہے کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ طلاق اور عتاق میں حالف کی نیت کا اعتبار ہوگا، اسی طرح یمین باللہ میں بھی حالف مظلوم ہو تو حالف کی نیت معتبر ہوگی اور اگر حالف ظالم ہو تو پھر مستحلف کی نیت معتبر ہوگی اور یمین باللہ کا قضائے قاضی سے کوئی تعلق

نہیں، اس لئے کہ وہ حقوق اللہ کی قبیل سے ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے چند چیزوں کی وضاحت فرمائی ہے:

(۱) کہاں حالف کی نیت کا اعتبار ہوگا؟

(۲) کہاں مستحلف کی نیت معتبر سمجھی جائے گی؟

(۳) اور یمین باللہ اور یمین بالطلاق وغیرہ میں باعتبار حکم کیا فرق ہے؟

چنانچہ اوّلاً علامہ شامیؒ نے خانیہ کی ایک مفصل عبارت پیش فرمائی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے قسم لی تو دوسرے شخص نے حلف اٹھاتے ہوئے مستحلف کے مقصود کے علاوہ کی نیت کی تو دیکھا جائے گا:

اگر یمین کا تعلق طلاق یا عتاق جیسے امور سے ہے تو اس صورت میں دیانۃً اور قضاءً حالف کی نیت کا اعتبار ہوگا، چاہے حالف ظالم ہو یا مظلوم، بشرطیکہ خلافِ ظاہر کی نیت نہ ہو، اور اگر خلافِ ظاہر کی اپنی یمین سے نیت کی تو اس کی نیت قضاءً معتبر نہ ہوگی۔

اور اگر اس یمین کا تعلق طلاق یا عتاق سے نہیں ہے، بلکہ یمین باللہ سے ہے تو پھر اگر حالف مظلوم ہے تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور اگر حالف ظالم ہے اور یمین باللہ سے ابطال حق غیر کرنا چاہتا ہے تو پھر مستحلف کی نیت کا اعتبار ہوگا اور یہ طرفین کا قول ہے۔

پہلی مثال: حالف مظلوم ہو اور قسم طلاق وعتاق کی ہو مثلاً: ایک شخص کو ظالم حاکم نے پکڑ کر طلاق یا عتاق کی قسم دے کہ پوچھا کہ کیا فلاں کی تمہارے پاس ودیعت نہیں ہے؟ یعنی اس سے (امرأتی طالق إن کان لفلان عندی ودیعۃٌ) کے الفاظ سے قسم کھلوائی، اور حقیقت یہ تھی کہ اس کے پاس فلاں کی ودیعت ہے اور اندیشہ ہے کہ اقرار کرنے کی صورت میں ظالم وہ ودیعت چھین لے گا۔

اس صورت میں اگر یہ شخص قسم کھائے کہ (ما لفلانٍ فی ھذا البیت ودیعۃ، ما لفلان فی یدی ودیعۃ، امراتی طالق إن کانت لفلان ودیعۃ فی یدی) اور

حالف کی مراد یہ ہے کہ حقیقۃً اس کے ہاتھ میں یا اس حجرہ میں حقیقۃً ودیعت نہیں ہے اور ظالم مستحلف ان الفاظ سے مطمئن ہوجائے تو حالف کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی ؛ کیونکہ ان الفاظ کے جو معنی اس نے مراد لئے ہیں وہ درست ہیں، اس مثال میں حالف مظلوم ہے۔

دوسری مثال: اسی مودَع سے مودِع نے ودیعت کا مطالبہ کیا اور واقعۃً اس شخص کی ودیعت مودَع کے پاس موجود ہے مگر بارادۂ ظلم مودَع ودیعت کا انکار کرتا ہے اور مودِع کی طرف سے طلاق یا عتاق کی قسم دینے پر قسم کھالیتا ہے تا کہ مودِع کو ودیعت نہ ہونے کا یقین ہوجائے کہ (مالک فی هذا البیت ودیعة، امراتی طالق إن كانت وديعتك فی هذا البيت أو فی يدی) اور حالف کی مراد یہ ہے کہ حقیقۃً اس کے ہاتھ میں یا اس حجرہ میں ودیعت نہیں تو چونکہ حالف نے الفاظ کے ظاہری معنی ہی مراد لیے ہیں، اس لئے حانث نہ ہوگا اور بیوی کو طلاق نہ ہوگی، اس مثال میں حالف ظالم ہے۔

اس یمین میں بیوی کو طلاق نہ ہونا اور حانث نہ ہونا دیانۃً تو واضح ہے۔ اور اگر اس کی بیوی ان الفاظ کی بنیاد پر قاضی کے پاس طلاق کا دعویٰ کرے یا غلام عتق کا دعویٰ کرے اور حالف کی طرف سے ان الفاظ کے تکلم پر (اور ودیعت ہونے پر بھی) دو گواہ پیش کردے، مگر حالف قاضی کو یہ کہے کہ میری مراد ان الفاظ سے یہ ظاہری ہاتھ اور یہ خاص حجرہ تھا اور یہ دونوں حقیقۃً ودیعت سے خالی ہیں تو چوں کہ حالف نے الفاظ کا ظاہری معنیٰ مراد لیا ہے اس لئے قضاءً بھی اس کی نیت معتبر ہوگی اور بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔

تیسری مثال: مودَع نے کسی ظالم کے پوچھنے پر یمین باللہ کے ذریعہ ودیعت کا انکار کیا اور الفاظِ قسم سے ایسا معنیٰ مراد لیا جس سے مستحلِف مطمئن ہوگیا اور الفاظ میں اس معنیٰ کا احتمال بھی تھا جیسا کہ سابق کی مثالوں میں گذرا تو اس صورت میں چوں کہ حالف مظلوم ہے ، اس لئے اس کی نیت درست سمجھی جائے گی اور جھوٹی قسم کھانے کا گناہ اس کو نہ ہوگا۔ یہ امرِ ماضی کی قسم ہے اور اس میں غلط بیانی سے غموس کا گناہ ہوتا ہے، مگر اس صورت میں یہ گناہ نہ

ہوگا۔

چوتھی مثال: مودَع نے بارادۂ ظلم مودِع کی ودیعت کا انکار کیا اور اپنے انکار پر خدا کے نام سے قسم کھاتا ہے اور ایسے الفاظ سے قسم کھاتا ہے جس سے مودِع کو ودیعت نہ ہونے کا یقین ہو اور خود دوسرا معنیٰ مراد لیتا ہے، جیسا کہ سابق کی مثالوں میں گذرا تو اس صورت میں اس یمینِ غموس سے اگر چہ حالف نے اپنی نیت میں صحیح معنیٰ مراد لیا ہے، مگر چوں کہ وہ ظالم ہے اور اس یمین سے دوسرے کا مال ہڑپنا چاہتا ہے؛ لہٰذا اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا، یعنی اس کو جھوٹی قسم کا گناہ ہوگا اور مال حرام کا گناہ بھی ہوگا۔

آخری دو مثالیں یمین باللہ کی ہیں اور یہ حق اللہ ہے، اس لئے اس قسم میں جھوٹا ہونے یا سچا ہونے کا معاملہ قضاء سے متعلق نہیں ہے، اس لئے قضاء کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوگا۔

نوٹ: تیسری اور چوتھی مثال میں مودِع کے سامنے مودَع نے جھوٹی قسم کھا کر ودیعت کا انکار کیا ہے، اس انکار کے لئے اس نے جو قسم کھائی ہے اسی کا حکم بیان ہوا ہے، ودیعت کے اثبات یا انکار کی بحث یہاں نہیں ہے، اس کے لئے مودِع قاضی کے پاس دعویٰ کرے اور اس کے بعد قضاء کے طریقہ سے قاضی مقدمہ آگے بڑھائے گا۔

علامہ شامیؒ قلت سے فرماتے ہیں کہ پہلی دو صورتوں میں إذا لم ینو خلاف الظاھر کی شرط کے ساتھ نیت کا اعتبار کرنا یہ دلالت کرتا ہے کہ جب حالف کی نیت ظاہر کے موافق ہو تو قضائے قاضی میں بھی اس کا اعتبار ہے؛ کیوں کہ خلاف ظاہر کی نیت کی صورت میں دیانۃً حالف کی نیت کے معتبر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اسی سے فرق معلوم ہوتا ہے ظاہر الروایت اور امام خصاف کے مذہب کے درمیان کہ امام خصاف کے نزدیک خلاف ظاہر معنی مراد لینے میں بھی قضاءً حالف کی نیت معتبر ہوتی ہے۔ اور حالف کی مظلومیت کے وقت امام خصاف کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے جیسا کہ تفصیل سابق میں

گذری۔

علامہ شامیؒ احناف کا مسلک ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہندیہ میں محیط کے حوالے سے ہے کہ:

(۱) ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ جب یمین میں حالف مظلوم ہو تو حالفِ مظلوم کی نیت کے مطابق یمین کا حکم ہوگا، اس کی مثال: مکرِہ نے دوسرے کو اس کی چیز کی بیع پر مجبور کیا جو اس کے قبضہ (ملک) میں تھی تو اس مکرَہ نے قسم اٹھائی کہ مجھے یہ چیز فلاں نے دی ہے اور بائع کا نام لے تاکہ مکرِہ اسے اس چیز کی بیع پر مجبور نہ کرے، یہ سمجھ کہ یہ اس کی ملک ہی نہیں ہے تو یہ حقیقۃً یمینِ غموس نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتمل معانی میں سے ایک کی نیت کی ہے اور نہ معنیً یمین غموس ہوگی کیونکہ اس سے کسی مسلم کی حق تلفی بھی لازم نہیں آتی۔ (یمین غموس اس یمین کو کہتے ہیں کہ جس میں کسی مسلمان کی حق تلفی لازم آئے اور امر ماضی پر جھوٹی بات کی قسم ہو)۔

(۲) دوسری مثال: اگر حالف ظالم ہو تو مستحلف کی نیت کے مطابق یمین کا حکم ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعوی کیا کہ فلاں کے قبضے میں موجود جو چیز ہے اس کو میں نے متعین روپیہ کے عوض خریدا ہے اور مدعیٰ علیہ نے انکار کیا تو مدعی نے اس سے کہا کہ قسم کھا کر کہو کہ ''بخدا تیرے اوپر مجھے یہ چیز سپرد کرنا واجب نہیں ہے''۔ اس صورت میں اگر حقیقۃً بیع ہوئی ہو اور بائع اس کے باوجود دینے سے انکار کرتا ہے اور قسم سے مشتری مدعی کو دھوکا دینے کے لئے ایسی قسم کھائے کہ مجھ پر واجب نہیں کہ یہ چیز تجھے سپرد کروں، (حالانکہ بیع ہوجانے کی وجہ سے سپرد کرنا واجب تھا) مگر نیت یوں کرتا ہے کہ باعتبار ہبہ سپرد کرنا واجب نہیں تو ماوجب تسلیمہ إلیک کا محتمل معنی کی نیت کرنے کی وجہ سے وہ سچا ہے، اس اعتبار سے حقیقت میں تو وہ حانث نہ ہوگا، مگر چوں کہ ان الفاظ سے ایسی نیت کرکے وہ دوسرے کا مال ہڑپنا چاہتا ہے، اس لئے معنیً حانث ہوگا یعنی جھوٹی قسم کھانے کا اس کو گناہ

ہوگا۔

شیخ الاسلام خواہرزادہ فرماتے ہیں کہ ہندیہ کی عبارت حلف باللہ سے متعلق ہے ،پس اگر یمین طلاق یا عتاق سے متعلق ہواور حالف ظالم ہو یا نہ ہواور خلاف ظاہر کی نیت کرے مثلاً گرہ سے آزادی کی یا فلاں عمل سے آزادی کی یا قسم میں جھوٹ بولنے کی نیت کرے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتمل معانی کی نیت کی ہے،لیکن اگر وہ ظالم ہوتو جھوٹی قسم کا گناہ ہوگا،اس لئے کہ وہ حقیقۃً نیت کے اعتبار سے سچا تو ہے لیکن معنیً یہ یمین غموس ہے؛ کیونکہ اس کے ذریعہ کسی مسلم کی حق تلفی لازم آتی ہے۔

علامہ شامیؒ شیخ الاسلام خواہرزادہ کی عبارت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلام نے ونویٰ خلاف الظاھر اوراس کے بعد فإنہ یصدق دیانۃً جوفرمایا ہے وہ دلالت کرتا ہے قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ خلافِ ظاہر ہے اوران کی عبارت اپنے عموم کے اعتبار سے ظاہر الروایت کے بالکل موافق ہے؛ کیوں کہ ظاہر روایت کی تفصیل سابق میں گذری کہ موافقِ ظاہر میں دیانۃً وقضاء دونوں طرح تصدیق ہوگی اور خلاف ظاہر میں فقط دیانۃً تصدیق ہوگی۔اورامام خصاف کے مسلک کے اعتبار سے ظالم اور مظلوم میں فرق کیا جائے گا۔چنانچہ اگر حالف مظلوم ہےاور خلاف ظاہر کی بھی نیت کرے تب امام خصاف کے نزدیک قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی اوراگر حالف ظالم ہےتو قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔

مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یمین جب طلاق یا عتاق سے متعلق ہو اور حالف خلاف ظاہر کی نیت نہ کرے تو حالف ظالم ہو یا مظلوم اس کی نیت کا قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح اعتبار ہوگا،لہٰذا حالف کی زوجہ اوراس کے غلام باندی کو قضاءً اور دیانۃً دونوں میں نہ طلاق واقع ہوگی نہ وہ آزاد ہوں گے،لیکن حالف ظالم ہےتو پھر یمین غموس کا گناہ گار ہوگا۔

اوراگر حالف نے خلافِ ظاہر کی نیت کی تو صرف دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوگی،لہٰذا

قاضی وقوعِ طلاق وعتق کا فیصلہ کرے گا (لیکن مفتی وقوع طلاق کا فتویٰ نہیں دیگا)۔لیکن اس صورت میں اگر حالف مظلوم ہو اور خلاف ظاہر کی نیت کرے تو امام خصاف کے قول پر عمل کی بھی قاضی کو گنجائش ہے کہ وقوع طلاق یا عتاق کا فیصلہ نہ کرے۔ امام خصاف کا قول اس عبارت کے موافق ہے جس کو علامہ حصکفیؒ نے کتاب الطلاق کے شروع میں بیان کیا ہے کہ اگر کوئی لفظ طلاق بول کر گرہ کھولنے کی نیت کرے تو فقط دیانۃً (لا قضاءً) تصدیق کی جائے گی ، بشرطیکہ اس لفظ کو عدد سے مقید نہ کیا ہو؛ لیکن اگر متکلم مکرَہ ہو تو پھر قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی۔

من أنه لو نوى الطلاق عن وثاق دين إن لم يقرنه بعدد ولو مكرها صدق قضاء أيضا.

یمین حلف باللہ سے متعلق ہو تو حلف باللہ میں قضائے قاضی کو کوئی دخل نہیں ہے ،اس لئے کہ حلف باللہ میں حنث کی صورت میں کفارہ لازم آتا ہے، وہ بندہ کا حق نہیں ہے کہ حالف کو مجلس قضاء میں لے جایا جائے جیسا کہ بحر میں ہے؛ لیکن اگر حلف باللہ میں حالف مظلوم ہو تو اس کی نیت بھی معتبر ہوگی اور گناہ گار بھی نہ ہوگا اور اپنے کلام کے محتمل معانی میں سے ایک کی نیت کی ہے تو اس کی یمین نہ لفظاً اور نہ معنیً یمین غموس بھی شمار ہوگی۔ اور اگر حالف ظالم ہے اور مستحلف مظلوم ہے تو مستحلف کی نیت معتبر ہوگی اگرچہ حالف نے اپنے کلام کے محتمل معانی کی نیت کی ہو، پس حالف گناہ گار ہوگا۔

اس آخری صورت کے متعلق حلبی مداریؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ کے بیان کردہ قاعدہ نية تخصيص العام تصح ديانة سے مستثنیٰ ہے؛ کیونکہ حالف کے ظالم ہونے کی صورت میں اس کا تخصیص کی نیت کرنا درست نہیں سمجھا گیا اور مستحلف کی نیت کے اعتبار سے اس کو گناہ گار قرار دیا گیا ہے۔

وقالوا: النية للحالف لو بطلاق أو عتاق وكذا بالله لو مظلوما وإن ظالما فللمستحلف ولا تعلق للقضاء في اليمين بالله. (درمع التنوير)

مطلب: النية للحالف لو بطلاق أو عتاق

(قوله وقالوا النية للحالف إلخ) قال في الخانية: رجل حلف رجلا فحلف ونوى غير ما يريد المستحلف إن بالطلاق والعتاق ونحوه يعتبر نية الحالف إذا لم ينو الحالف خلاف الظاهر ظالما كان الحالف أو مظلوما، وإن كانت اليمين بالله تعالى، فلو الحالف مظلوما فالنية فيه إليه وإن ظالما يريد إبطال حق الغير اعتبر نية المستحلف وهو قول أبي حنيفة ومحمد. اهـ.

قلت: وتقييده بما إذا لم ينو خلاف الظاهر يدل على أن المراد باعتبار نية الحالف اعتبارها في القضاء، إذ لا خلاف في اعتبار نية ديانة وبه علم الفرق بينه وبين مذهب الخصاف، فإن عنده تعتبر نية في القضاء أيضا ويفتى بقوله إذا كان الحالف مظلوما كما علمت. وفي الهندية عن المحيط ذكر إبراهيم النخعي اليمين على نية الحالف لو مظلوما وعلى نية المستحلف لو ظالما، وبه أخذ أصحابنا مثال الأول: لو أكره على بيع شيء بيده فحلف بالله أنه دفعه لي فلان يعني بائعه لئلا يكره على بيعه لا يكون يمين غموس حقيقة لأنه نوى ما يحتمله لفظه، ولا معنى لأن الغموس ما يقتطع بها حق مسلم، ومثال الثاني: لو ادعى شراء شيء في يد آخر بكذا وأنكر فحلفه بالله ما وجب عليك تسليمه إلي فحلف ونوى التسليم إلى المدعي بالهبة لا بالبيع، فهذا وإن كان صادقا فهو غموس معنى فلا تعتبر نيته. قال الشيخ الإمام خواهر زاده هذا في اليمين بالله تعالى، فلو بالطلاق أو العتاق وهو ظالم أولا ونوى خلاف الظاهر بأن نوى الطلاق عن وثاق أو العتاق عن عمل كذا أو نوى الإخبار فيه كاذبا فإنه يصدق ديانة لأنه نوى محتمل لفظه إلا أنه لو ظالما أثم إثم الغموس لأنه وإن كان ما نوى صدقا حقيقة إلا أن هذا اليمين غموس معنى لأنه قطع بها حق مسلم اهـ ملخصا وقوله: ونوى خلاف الظاهر وقوله بعده فإنه يصدق ديانة يدل على أنه لا يصدق قضاء، وهذا على إطلاقه موافق لظاهر الرواية، أما على مذهب الخصاف فيفرق بين المظلوم فيصدق قضاء أيضا وبين الظالم فلا يصدق.

والحاصل: أن الحلف بطلاق ونحوه تعتبر فيه نية الحالف ظالما أو مظلوما إذا لم ينو خلاف الظاهر كما مر عن الخانية، فلا تطلق زوجته لا قضاء ولا ديانة، بل يأثم لو ظالما إثم الغموس، ولو نوى خلاف الظاهر، فكذلك لكن تعتبر نيته ديانة فقط، فلا يصدقه القاضي بل يحكم عليه بوقوع الطلاق إلا إذا كان مظلوما على

قول الخصاف ويوافقه ما قدمه الشارح أول الطلاق من أنه لو نوى الطلاق عن وثاق دين إن لم يقرنه بعدد ولو مكرها صدق قضاء أيضا. اهـ.

وأما الحالف بالله تعالى فليس للقضاء فيه مدخل لأن الكفارة حقه تعالى لا حق فيها للعبد حتى يرفع الحالف إلى القاضي كما في البحر، لكنه إن كان مظلوما تعتبر نيته فلا يأثم لأنه غير ظالم وقد نوى ما يحتمله لفظه فلم يكن غموسا لا لفظا ولا معنى وإن كان ظالما تعتبر نية المستحلف فيأثم إثم الغموس وإن نوى ما يحتمله لفظه قال ح وهذا مخصص لعموم قولهم نية تخصيص العام تصح ديانة، فاغتنم توضيح هذا المحل. (رد المحتار: ۴۶۷-۴۶۹/۱۱)

(۲۰) حلف لا يشرب من دجلة فهو على الكرع

لا يشرب من دجلة کی یمین کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ (۱) لا یشرب من دجلة (یعنی وہ دجلہ سے نہیں پیئے گا) تو اس یمین کا یہ مطلب ہوگا کہ دجلہ سے منہ لگا کر نہیں پیئے گا؛ کیونکہ معنی حقیقی کے اعتبار سے دجلہ سے منہ لگا کر پینا ممکن ہے، لہٰذا اس کی یمین بھی کرع (منہ لگا کر پینے) پر معمول ہوگی، حتی کہ اب اگر اس نے دجلہ سے نکلنے والی کسی اور نہر کا بھی پانی پیا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ اب دجلہ کی نسبت باقی نہ رہی اور اس نہر کا نام بھی بدل گیا، اس لئے دجلہ سے منہ لگا کر پینا نہیں پایا گیا۔ البحر الرائق میں ظہیریہ کے حوالہ سے ہے کہ 'کرع' پانی میں دخول کے بعد ہی متحقق ہوسکتا ہے، یعنی بدون دخول فی الماء منہ لگا کر دجلہ کا پانی پیا تو بھی حانث نہ ہوگا، لیکن قہستانی نے کشف کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ صاحب بحر نے ظہیریہ کے حوالہ سے جو نقل کیا ہے وہ شرط نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت اگر کوئی شخص لا یشرب من ماء دجلة (یعنی دجلہ کا پانی نہیں پیئے گا)، تو منہ لگائے بغیر پینے سے بھی حانث ہوجائے گا، مثلا چلو بھر کر پیا یا برتن میں بھر کر اس سے پیا، وغیرہ۔

(۳) اور ایسے برتن یا اشیاء جس میں کرع (منہ لگا کر پینا ممکن نہیں ہے) مثلا کنواں،

تو ایسی یمین میں تو برتن سے پینے سے حانث ہوجائے گا خواہ من البئر کہا ہو یا من ماء البئر ہو؛ لیکن اگر برتن یا کنواں بھرا ہوا ہے تو حقیقت کا اعتبار ہوگا اور فقط منہ لگا کر پینے سے ہی حانث ہوگا اور اگر بھرا ہوا نہیں ہے تو پھر مجاز متعین ہوگا اور برتن سے پینے سے ہی حانث ہوگا اور ایسی چیز جس میں کرع (منہ لگا کر پینا) ممکن نہیں ہے اور کوئی شخص بہ تکلف منہ لگا کر پیئے تو پھر عرف نہ ہونے کی وجہ سے اصح قول کے مطابق حانث نہ ہوگا، مثلا لا أشرب من هذا البئر سے قسم کھائی اور ماء کی جانب نسبت نہیں کی اور کنوے میں نیچے جا کر منہ لگا کر پینا ممکن ہے، لیکن حقیقتِ مہجورہ ہے، اس لئے عرف کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

علامہ رافعیؒ اس صورت کے متعلق فرماتے ہیں کہ من البئر کے الفاظ میں تو حقیقت مہجورہ کے اعتبار سے یہی حکم ہوگا، البتہ من ماء البئر کہا ہے تو پھر بالکرع اور بالاناء دونوں طرح حانث ہوگا یعنی اس صورت میں علامہ حصکفیؒ نے تو مطلق حقیقت مہجورہ مانتے ہوئے تعینِ مجاز کی بات تحریر فرمائی ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے بدون إضافة ماء کی قید ذکر فرمائی ہے اور اس کی وضاحت علامہ رافعیؒ نے فرمائی ہے۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ لا یشرب من دجلہ کی مختلف صورتیں اور اس کا حکم بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مصباح میں ہے کہ کرع الماء کرعا و کروعا باب نفع (فتح) سے آتا ہے (موضع ماء میں اپنا منہ لگا کر پانی پینا) پس اگر کوئی چلو یا کسی اور چیز سے پانی پیئے تو وہ کرع نہیں سمجھا جائے گا۔ اور عربی میں بولا جاتا ہے کرع فی الإناء یعنی اپنی گردن برتن کی طرف جھکائی پھر پانی پیا۔

آگے علامہ شامیؒ حقیقت و مجاز کی مشہور بحث کی جانب اشارہ کرتے ہوئے بحث آگے بڑھاتے ہیں کہ درمع التنویر کی پہلی صورت کا حکم فتح القدیر میں یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عینِ نہر سے پانی پینا ممکن ہے اور برتن سے پینے کی نیت نہیں ہے تو پھر امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کرتے ہوئے منہ لگا کر پینے سے ہی حانث ہوگا اور اگر

حالف کی نیت میں برتن سے پینا مراد تھا تو پھر برتن سے پینے کی صورت میں بھی نیت کے اعتبار سے حانث ہوگا۔

امام صاحب کے نزدیک یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ من دجلہ کہا ہو یعنی پانی کی طرف اضافت نہ ہو اور اگر لایشرب من ماء دجلة کہا ہو تو بالکرع وبالاناء؛ دونوں طرح پینے سے حانث ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک بالکرع وبالاناء دونوں طرح سے حانث ہوجائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک لایشرب من دجلة ولایشرب من ماء دجلة دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں کسی بھی طرح پینے سے حانث ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ قلت سے فرماتے ہیں کہ صاحبین والی صورت ہی ہمارے زمانہ میں متعارف ہے، پس ہمارے زمانے کے عرف کے اعتبار سے حکم یہ ہوگا کہ من دجلہ اور من ماء دجلہ دونوں صورتوں میں بالکرع اور بالاناء دونوں طریقوں سے حانث ہوجائے گا؛ برخلاف اگر کوئی لایشرب من ھذا الکوز کے ذریعہ قسم کھائے تو پھر وہاں براہ راست کوزے سے پینا ہی مراد ہوگا، کیونکہ یہی عرف ہے کہ کوزے سے منہ لگا کر پیا جاتا ہے اور علامہ شامیؒ نے اس مدعی کی تائید میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس کو صاحب بحر نے محیط سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ لایشرب من ھذا الکوز تو اس میں حقیقی معنی یہ ہے کہ منہ لگا کر پیئے حتی کہ اگر کسی نے حالف کے چلو میں پانی بہایا اور چلو سے پیا تو بھی حانث نہ ہوگا۔

البتہ علامہ شامیؒ کو براہِ راست کوزے سے پینے کو 'کرع' سے تعبیر کرنے پر اتفاق نہیں، اس لئے فرماتے ہیں کہ کوزے پر منہ رکھ کر پانی پینے کو کرع' نہیں کہتے۔

علامہ شامیؒ کے اس تأمل کا جواب علامہ رافعیؒ نے دیا ہے کہ مصباح میں نقل کردہ کرع کی تعریف میں شرب بفیہ من موضعہ کے الفاظ ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ کوزے والی صورت بھی کرع میں داخل ہے۔

حلف (لا يشرب من) شيء يمكن فيه الكرع نحو (دجلة) فيمينه (على الكرع) منه حتى لو شرب من نهر أخذ منه لم يحنث. وفي البحر عن الظهيرية: الكرع لا يكون إلا بعد الحوض في الماء لكن في القهستاني عن الكشف أنه ليس بشرط (بخلاف من ماء دجلة) فيحنث بغير الكرع أيضا (وفيما لا يتأتى فيه الكرع) كالبئر والحب يحنث (ب) الشرب ب (الإناء مطلقا) سواء قال من البئر أو من ماء البئر لتعين المجاز (ولو تكلف الكرع فيما لا يتأتى فيه ذلك) أي الكرع (لا يحنث) في الأصح لعدم العرف. (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يشرب من دجلة فهو على الكرع

(قوله يمكن فيه الكرع) قال في المصباح: كرع الماء كرعا من باب نفع وكروعا شرب بفيه من موضعه فإن شرب بكفيه أو بشيء آخر فليس بكرع وكرع في الإناء أمال عنقه إليه فشرب منه (قوله فيمينه على الكرع منه إلخ) قال في الفتح: أي بأن يتناوله بفمه من نفس النهر عند أبي حنيفة يعني إذا لم يكن له نية، فلو نوى بإناء حنث به إجماعا وقال إذا شرب منها كيفما شرب حنث بلا فرق بينه وبين قوله من ماء دجلة. اهـ.

قلت: وهو المتعارف في زماننا، بخلاف من هذا الكوز فإنه على الكرع منه في العرف أيضا. وفي البحر عن المحيط لا يشرب من هذا الكوز فحقيقته أن يشرب منه كرعا، حتى لو صب على كفه وشرب لم يحنث اهـ لكن فيه إن وضعه على فمه وشربه منه لا يسمى كرعا كما من تعريفه تأمل (رد المحتار: ۱۱/۴۶۹-۴۷۰)

(۲۱) مطلب تصور البر في المستقبل شرط انعقاد اليمين وبقائها

مستقبل میں قسم پورا کرنے کا تصور انعقادِ یمین اور بقاءِ یمین کی شرط ہے۔

درمع التنویر میں ہے کہ مستقبل میں قسم پورا کرنے کا امکان انعقادِ یمین اور بقاءِ یمین کے لئے شرط ہے، چاہے یمین تعلیقِ طلاق وغیرہ کی ہو یا حلف باللہ کی ہو؛ اور یمین مطلق ہو یا مقید بالوقت ہو۔ اس لئے کہ اصل کے وجود کا تصور ضروری ہے، تاکہ اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں حلف یعنی کفارہ کے حق میں بھی یمین منعقد ہو؛ پھر تمرتاشیؒ نے اس قاعدہ پر تفریع کرتے ہوئے اس کی چار صورتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) حالف قسم کھائے کہ

لأشربن ماء هذا الكوز اليوم اور کوزے میں پانی نہ ہو۔ (۲) حالف قسم کھائے کہ لأشربن ماء هذا الكوز اليوم اور کوزے میں پانی تو ہو لیکن دن پورا ہونے سے پہلے حالف اسے بہادے یا پانی خود بہہ جائے۔ (۳) حالف مطلق عن الوقت قسم کھائے مثلا لأشربن ماء هذا الكوز اور کوزے میں پانی نہ ہو؛ ان تینوں صورتوں میں حالف طرفینؒ کے نزدیک اصح قول کے مطابق حانث نہ ہوگا، چاہے قسم کے وقت کوزے میں پانی کا علم ہو یا نہ ہو۔ (۴) حالف مطلق عن الوقت کی قسم کھائے کہ لأشربن ماء هذا الكوز اور قسم کے وقت کوزے میں پانی تھا لیکن قسم کھانے کے بعد بہادیا تو بالاتفاق حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ اس صورت میں جیسے ہی حلف سے فارغ ہوا شرط کا وجود ممکن تھا، پس یمین منعقد ہوئی پھر جب پانی بہادیا تو اب وہ چونکہ یمین میں بار نہیں ہوسکے گا، اس لئے حانث ہوجائے گا۔ پہلی اور تیسری صورت میں پانی نہ ہونے کے سبب ابتداء ہی سے تصورِ بر ممکن نہ تھا، اس لئے یمین منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، پس حانث نہ ہوگا، گویا یمین امر محال پر منعقد تھی اس لئے صحیح نہ ہوئی۔ اور دوسری صورت میں وقتِ آخر سے پہلے تک بار رہنا واجب تھا اور وقت آخر سے پہلے پانی کے بہادینے سے اب تصورِ بر ممکن نہ رہا اور محال ہوگیا اس لئے بقائے یمین کی شرط فوت ہوگئی، پس حالف حانث نہ ہوگا۔ اور مذکورہ چاروں صورتوں میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ ان کے نزدیک قسم پورا کرنے کا تصور شرط نہیں ہے۔

مطلب میں ان مسائل کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ نے منح میں تحریر فرمایا ہے کہ ان جیسے مسائل میں جو لفظ 'تصور' مستعمل ہوتا ہے وہ حقیقۃً امکان کے معنی میں ہوتا ہے، یہ نہیں کہ وہ امر متعقّل ہو؛ یعنی واقعی طور پر ایسا ہوتا بھی ہو یہ ضروری نہیں؛ چنانچہ علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ اس اعتبار سے مناسب یہ ہے کہ لفظ 'تصور' کو ہٹا کر یہ کہا جائے کہ إمكان البر في المستقبل الخ جیسا کہ بعض نسخوں میں اسی طرح کی عبارت مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں اس لفظ کو ذکر کیا گیا ہے، پس تصور سے مراد یہ ہے کہ امر محلوف ذی صورت ہو یعنی مستقبل میں اس کے وجود کا عقلاً امکان ہو، اگرچہ عادۃً غیر ممکن ہو یعنی واقعی طور پر ایسا ہوتا ہو یہ ضروری نہیں، ایسا ہونے کا امکان کافی ہے، لہٰذا ایسی یمین کہ جس میں عقلاً اور عادۃً دونوں طرح امکان نہیں ہے اس کا اعتبار نہیں ہے اور ایسے امر پر یمین منعقد نہ ہوگی جیسا کہ متن کی پہلی مثال کہ نہ اس میں یمین منعقد ہوگی نہ معقد ہو کر باقی رہے گی۔ اور ایسی یمین جس میں عادۃً اور عقلا دونوں طرح وجود کا امکان ہے یا صرف عقلا وجود کا امکان ہے اور عادۃً محال ہے تو وہاں یمین منعقد ہوگی، جیسے صعود إلی السماء کی کوئی قسم کھائے کہ واللّٰہ لأصعدن إلی السماء تو فوراً حانث ہوجائے گا ، کیوں کہ یہ امر بعض انبیاء سے ثابت ہے، لہٰذا عقلاً ممکن امر ہوا، مگر عادۃً محال ہے، اس لیے فوراً حانث ہوجائے گا، اسی طرح قلب الحجر ذھبا کی کوئی قسم کھائے کہ واللّٰہ لأقلبن الحجر ذھبا کیونکہ پتھر کے سونے بننے کا امکان ہے تو یمین منعقد ہوجائے گی، کیوں کہ یہ امر ممکن ہے۔

'امکان تصور بر' کی یہ شرط یمین مقیدہ بالوقت میں انعقادِ یمین اور بقاءِ یمین دونوں کے لئے شرط ہے جیسا کہ کوزے والی مثال میں مذکور ہوا۔ اور اگر یمین مطلق عن الوقت ہے تو امکانِ تصورِ بر کی شرط فقط انعقادِ یمین کے لئے ضروری ہے، بقاءِ یمین کے لئے ضروری نہیں۔ جیسا کہ سابق میں مثال رابع میں مذکور ہوا، پس اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ واللّٰہ لأوفین حقک غداً (کہ میں ضرور تیرا حق آئندہ کل ادا کروں گا) اور دونوں میں سے کوئی ایک آئندہ کل آنے سے پہلے مرگیا تو یمین باطل ہوجائے گی، کیونکہ یہ یمینِ موقت ہے اور یمین کے انعقاد کے بعد بقاءِ یمین کی شرط نہیں پائی گئی اور وقت آخر سے پہلے ایک فوت ہوگیا لہٰذا یمین باطل ہوگی، برخلاف اگر یہ یمین مطلق ہوتی تو قسم کے بعد فوراً انتقال سے بھی بالاتفاق حانث ہوجائے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ امکان تصور برّ کی شرط کے ضروری ہونے کی وجہ ذکر فرماتے ہیں کہ یمین کا انعقاد اس لئے ہوتا ہے کہ اس کو پورا کیا جائے، پس آدمی جب کوئی بات بیان کرتا ہے یا وعدہ کرتا ہے اور اپنی بات کو یمین کے ذریعہ پختہ کرتا ہے تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ بات سچی ہے، پس کسی طرح اس کو پورا کرنا یعنی بار ہونا اس پر ضروری ہے اور جب پورا نہ کرے تو حنث کے سبب کفارہ واجب ہوتا ہے تاکہ حنث کے حکم کو دور کرے یعنی حنث کی وجہ سے جو گناہ ہوا تھا اس کی کفارے کے ذریعہ تلافی کرلی جائے تو وہ بھی قسم پورا کرنے والے کی طرح ہوجائے، پس اگر ایسی یمین ہو کہ وہاں 'برّ' کا تصور ہی نہ ہو تو قسم بھی منعقد نہ ہوگی اور کفارہ بھی نہیں آئے گا، اس لئے کہ کفارہ یمین کا حکم ہے اور کسی بھی چیز کا حکم دیگر عقود کی طرح اس کے انعقاد کے بعد ثابت ہوتا ہے۔

(إمكان تصور البرفي المستقبل شرط انعقاد اليمين) ولو بطلاق (وبقائها) إذ لا بد من تصور الأصل لتنعقد في حق الخلف وهو الكفارة ثم فرع عليه (ففي) حلفه (لأشربن ماء هذا الكوز اليوم ولا ماء فيه أو كان فيه) ماء (وصب) ولو بفعله أو بنفسه (في يومه) قبل الليل (أو أطلق) يمينه عن الوقت (ولا ماء فيه لا يحنث) سواء علم وقت الحلف أن فيه ماء أو لا في الأصح لعدم إمكان البر (وإن) أطلق و (كان) فيه ماء (فصب حنث) لوجوب البر في المطلقة كما فرغ وقد فات بصبه، أما الموقتة ففي آخر الوقت، (درمع التنوير)

مطلب تصور البر في المستقبل شرط انعقاد اليمين وبقائها

(قوله إمكان تصور البر) قال في المنح كل ما وقع في هذه المسائل من لفظ تصور فمعناه ممكن وليس معناه متعقل اهـ فالصواب حينئذ إسقاط تصور كما هو في بعض النسخ:

قلت: لكن عبر في البحر وعليه فالمراد بتصوره كونه ذا صورة أي كونه موجودا فالمراد إمكان وجوده في المستقبل أي إمكانه عقلا وإن استحال عادة احترازا عما لا يمكن عقلا ولا عادة كما في المثال الآتي فهذا لا تنعقد فيه اليمين ولا تبقى منعقدة بخلاف ما أمكن وجوده عقلا وعادة أو عقلا فقط مع استحالته عادة كما في مسألة صعود السماء وقلب الحجر ذهبا فإنها تنعقد كما سيأتي

(قوله في المستقبل) قيد لبيان الواقع لأن المنعقدة لا تتأتى في غيره (قوله شرط انعقاد اليمين) أي المطلقة أو المقيدة بوقت (قوله ولو بطلاق) تعميم لليمين أي لا فرق بين اليمين بالله تعالى أو بطلاق (قوله وبقائها) أي شرط بقاء اليمين منعقدة، وهذا في اليمين المقيدة فقط فإذا قال: والله لأوفينك حقك غدا فمات أحدهما قبل الغد بطلت اليمين، بخلاف المطلقة حيث لا يشترط لها تصور البر في البقاء باتفاق كما يأتي في قوله وإن أطلق وكان فيه ماء فصب حنث (قوله إذ لا بد من تصور الأصل إلخ) بيانه أن اليمين إنما تنعقد لتحقيق البر فإن من أخبر بخبر أو وعد بوعد يؤكده باليمين لتحقيق الصدق، فكان المقصود هو البر ثم تجب الكفارة خلفا عنه. لرفع حكم الحنث، وهو الإثم ليصير بالتكفير كالبار، فإذا لم يكن البر متصورا لا تنعقد فلا تجب الكفارة خلفا عنه لأن الكفارة حكم اليمين، وحكم الشيء إنما يثبت بعد انعقاده كسائر العقود وتمامه في شرح الجامع الكبير. ثم اعلم أن هذا الأصل وما فرع عليه قولهما، وقال أبو يوسف: لا يشترط تصور البر. (رد المحتار: ١١/٤٧٢-٤٧٣)

(٢٢) مطلب حلف لا يشرب ماء هذا الكوز ولا ماء فيه أو كان فيه ماء فصُبّ

یہ مطلب مطالبِ شامی، کتاب الطلاق جلد اول،ص: ۲۰۳ پر گذر چکا ہے۔

(٢٣) مطلب في قولهم الديون تقضى بأمثالها

مشائخ کے قول: الدیون تقضی بأمثالها کی وضاحت

درمع التنویر میں ہے کہ إمكان تصور البر في المستقل شرط انعقاد اليمين وبقائها کی فروعات میں سے ایک فرع یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ آج تو نے اپنا مہر جو میرے ذمہ باقی ہے، مجھے ہبہ نہیں کیا تو تجھے طلاق ہے، یہ سن کر بیوی کے باپ (سسر) نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنا مہر شوہر کو ہبہ کیا تو تیری ماں کو طلاق ہے تو دونوں قسم میں حانث ہونے سے بچنے کا حیلہ یہ ہے کہ بیوی اپنے شوہر سے مہر کے عوض تہ کیا ہوا (بند، لپیٹا ہوا) کپڑا خرید کر اس پر قبضہ کر لے، اب بیوی پر شوہر کو اس کی مہر ہبہ کرنا ضروری نہیں رہا اور جب دن پورا ہو جائے تو ہبہ نہ پائے جانے کی وجہ سے بیوی کا باپ

حانث نہ ہوگا اور اس کی ماں کو طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ شوہر حانث ہوگا، اس لئے کہ بیوی غروب (وقت آخر) سے قبل ہبہ کرنے سے عاجز ہوگئی ہے کیونکہ مہر کو بیع کے ذریعہ ساقط کر دیا ہے یعنی بیچ دیا ہے، اس لئے اب ہبہ سے عاجز ہوگئی، پس انعقادِ یمین تو پایا گیا، لیکن بقاءِ یمین نہیں پایا گیا اور یمین باطل ہوگی، لہٰذا زوج بھی حانث نہ ہوگا، پھر بیوی کپڑے کو خیار رؤیت کے سبب واپس کر کے اپنے مہر سے رجوع کر لے گی؛ کیوں کہ کپڑا جب بند (تہ کیا ہوا) خریدا تھا تو خیار رؤیت بھی حاصل تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکور تفریع پر ایک دوسرے قاعدہ کی بنیاد پر اعتراض ہوتا ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جب دَین پر قبضہ کر لیا جائے اور اس کو وصول کر لیا جائے تب بھی مدیون کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب دائن دَین وصول کرنے کے بعد مدیون کو دَین سے بری کر دے تو جتنے دین پر دائن نے قبضہ کیا تھا، مدیون اس کو واپس طلب کرے گا۔ اس جزئیہ سے ثابت ہوا کہ قبضے کے باوجود دین ساقط نہیں ہوتا اور مذکور مسئلہ میں شراء کا معاملہ جو پایا گیا ہے اس کا نتیجہ اور انتہاء یہ ہوگی کہ وہ بھی دائن کے دین پر قبضہ کی طرح ہو یعنی گویا عورت نے کپڑا خرید کر دین پر قبضہ کر لیا مگر اس سے دین ساقط نہیں ہوتا تو ہبہ کی گنجائش باقی رہے گی اور اس طرح ابھی امکان بر بھی قائم ہے، لہٰذا یمین باطل نہ ہوگی اور دن گذرنے سے قبل عورت مہر کا ہبہ نہ کرے تو طلاق واقع ہو جانی چاہئے۔

علامہ شامیؒ قلت سے فرماتے ہیں کہ اصل اشکال صاحب بحر کو ہے جو انہوں نے باب التعلیق، زوال الملک لایبطل الیمین کے ماتحت ذکر کیا ہے، اس مقام پر صاحب بحر کا مقصد مذکور ہبہ والی صورت پر اعتراض کرنا نہیں ہے، ہبہ والا مسئلہ بعینہ البحر الرائق ، کتاب الایمان میں ہے، وہاں یہ اعتراض نہیں ہے اور دونوں مقام دیکھنے سے سمجھ آتا ہے کہ شراء بدین المھر کو صاحبِ بحر ہبۂ دین کی طرح نہیں سمجھتے، ہاں البتہ اس سے اخذ کرتے ہوئے شرح مقدسی میں یہ اعتراض شراء بدین المھر پر بھی وارد کیا گیا ہے۔

بہر حال علامہ طحطاویؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ایمان کا مدار عرف پر ہوتا ہے اور عرف کا تقاضہ یہ ہے کہ جب بیوی نے اپنی مہر کے عوض کوئی چیز خریدی تو بیوی کا حال عرف کے اعتبار سے یہ ہوگیا کہ اس کا شوہر پر کوئی حق باقی نہیں ہے جس کو ہبہ کرے، پس امکان بر نہ رہا اور یمین باطل ہوگی، اور علامہ طحطاویؒ کا آخری جملہ ہے: فعدم محل البر عرفا یعنی عرف کے اعتبار سے 'محلِ بر' معدوم ہوگیا۔

علامہ شامیؒ طحطاویؒ کے اس جواب سے مطمئن نہیں ہے، فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نقص یعنی اعتراض ہے کہ بقاءِ یمین کے لئے شرعاً تصور بر کا ممکن ہونا یا ممکن نہ ہونا مراد ہے، عرفا بر متصور ہے یا ناممکن ہے، یہ ضروری نہیں ہے، یعنی یہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز عرفاً متصور نہ ہو مگر شرعا متصور ہو تو یمین باقی رہے گی۔ عرفی عدم تصور کی وجہ سے یمین باطل نہ ہوگی جیسا کہ صعود إلى السماء، وغیرہ مثالوں میں عرفا تصورِ بر ممکن نہیں، مگر شرعا ممکن ہے، اس لئے یمین باقی ہے۔ پس اگر عدم تصور عرفاً مراد ہو تو سابقہ تمام مسائل میں بھی یمین باطل ہوجانی چاہئے، پس مثال مذکور میں بھی دَین کا ہبہ کرنے سے فقط عرفاً تصورِ بر ختم ہوا ،شرعاً تصورِ بر ممکن ہے، جیسا کہ اوپر اعتراض میں وضاحت گذری (اعتراض میں واضح ہے کہ مہر کے عوض میں کپڑا خریدنے کے باوجود دَینِ مہر شرعی اعتبار سے شوہر کے ذمہ باقی ہے اور عورت اگر مہر سے شوہر کو شرعی اعتبار سے بری کرے تو ایسا اب بھی شرعا درست ہے اور اس صورت میں شوہر دَین سے بری ہوجائے گا اور کپڑا واپس لے لے گا۔)

اس اعتراض کے دو جواب علامہ شامیؒ نے ذکر فرمائے ہیں: ایک جواب شیخ المشائخ سائحانی کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے اور دوسرا جواب قلت کے ذریعہ سے الديون تقضى بأمثالها کے قاعدہ سے خود تحریر فرمایا ہے۔

علامہ سائحانی کا جواب یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ عورت کا جو دینِ مہر تھا وہ وصف کی شکل میں تھا، خارج میں عین کی شکل میں نہ تھا، پھر جب عورت نے کپڑا خرید کر اس کو بطورِ ثمن طے

کیا تو اب وہ وصف (دین) جو ذمہ میں تھا وہ مہریت سے ثمنیت کی طرف بدل گیا، اس طرح کوئی مہر باقی نہیں کہ اس کو ہبہ کیا جائے، پس تصورِ بر ممکن نہ رہنے کی وجہ سے یمین باطل ہوجائے گی، جبکہ دین کے جس مسئلہ کا اوپر ذکر ہوا اس میں جو بدل دیا گیا ہے وہ صراحۃً معاوضہ کی شکل میں نہیں دیا گیا بلکہ وہ خارج میں ایک شئی کے ذریعہ دیا گیا ہے، لہٰذا وصفِ دَین اور عینِ خارج کے درمیان مکمل مقاصہ (معاوضہ) نہیں پایا گیا اور یہ عوض (عین خارج) ذمہ میں وصف کی حالت میں نہیں دیا گیا، پس دونوں بدلین الگ الگ (ایک وصف اور ایک عین) ہیں اور دونوں ذمہ میں نہیں، ایک ذمہ میں ہے دوسرا خارج میں، بایں وجہ دونوں میں قرب بھی نہیں، اسلئے یہ بدل دین کی طرف منتقل ہوکر اس کی جگہ نہیں لیگا اور دین باقی رہے گا

علامہ شامیؒ قلت سے دوسرا جواب اپنی طرف سے دیتے ہیں کہ فقہاء کا قاعدہ ہے کہ إن الديون تقضى بأمثالها کہ دیون ذمہ پر بطور وصف واجب ہوتے ہیں، اس کو ادا کرنے کا طریقہ یہی ہوسکتا ہے کہ اس دَین کے مثل خارج میں کوئی چیز مدیون دائن کو ادا کردے۔ ایسا کرتے ہوئے جب مدیون اپنے دین کے عوض خارج میں کوئی چیز دائن کو ادا کردے تو اب جو وصفِ دین مدیون کے ذمہ پر باقی تھا ایسا ہی وصف دائن کے ذمہ مدیون کا بھی ثابت ہوجائے گا، لہٰذا اب دونوں وصف ایک دوسرے کے مقابل ہوکر قصاص (بدل) ہوجائیں گے اور مطالبہ کا اب کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کا ذمہ بالکل بری ہوجائے گا اور دونوں کے ذمہ جو دین ثابت ہوا تھا اس کا مقاصہ ہوجائے گا، اسی وجہ سے اگر دائن اپنے مدیون کو براءتِ اسقاط[1] کے ذریعہ بری کردے تو مدیون کی خارج سے دی

[1] الإبراء بعد قضاء الدين صحيح لأن الساقط بالقضاء المطالبة، لا أصل الدين، فيرجع المديون بما أداه إذا أبرأه براءة إسقاط، وإذا أبرأه براءة استيفاء فلا رجوع، واختلفوا فيما إذا اطلقها كما فى الذخيرة من البيوع. (الأشباه والنظائر: ۲۲۵)

اس عبارت سے واضح ہوا کہ ابراء کی تین صورتیں ہیں۔ ابراءِ اسقاط، ابراء استیفاء، ابراء مطلق (مجہول)۔

ہوئی چیز بلا بدل رہ جائے گی، اس لئے وہ واپسی کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ اسی طرح دائن نے اپنے مدیون سے اپنے دین کے مثل کے عوض سے کوئی چیز خرید لی تو اب پہلی مثال کی طرح دونوں کے ذمہ پر لازم وصفِ دین ایک دوسرے کے مقابل ہوجائیں گے اور مقاصہ (مبادلہ) ہوجائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں دائن کو مدیون کی طرف سے ادائیگی ٔ دیون کے طوپر ایک دوسری چیز دی گئی ہے، جس کی وجہ سے دائن پر بھی ذمہ واجب ہوا اور پھر دونوں کے ذمہ کا مقاصہ ہوا۔

پس اگر دائن مدیون سے اپنا دَین ہی وصول کرے، مثلا دائن نے مدیون سے اپنے دین کے عوض ہی کوئی چیز خریدی یعنی اس دین کو ہی ثمن بنایا تو اب حکم یہ ہونا چاہئے کہ دائن کے ذمہ مدیون کے لئے کوئی چیز ثابت نہ ہو؛ کیونکہ ثمن یہاں متعین ہے جو دین ہے، پس دائن نے گویا اپنا ہی دین وصول کرلیا، کوئی اور چیز وصول نہیں کی جو مقاصہ کی ضرورت ہو، پس مدیون کا ذمہ ضرور بالضرور بری ہوجائے گا، جیسا کہ اگر دائن مدیون کو ابتداء ہی سے بالکل بری کردے تو مدیون کا ذمہ بری ہوجاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہماری اس وضاحت سے دَین کی وصولی میں عین خارج پر قبضہ کرنے اور دَین کے عوض مدیون سے کوئی چیز خریدنے کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا کہ پہلی صورت میں ایک دوسری چیز پر قبضہ کرنے کے سبب مقاصہ سے دین ادا ہوتا ہے جبکہ دین ہی کے عوض خریدنے کی صورت میں کسی دوسری چیز سے مقاصہ نہیں ہوتا بلکہ دائن دین ہی وصول کرتا ہے۔

اس تقریر کے بعد ہمارے موضوع بحث مسئلہ کو دیکھیں تو واضح ہوتا ہے کہ اگر عورت نے اپنے دَینِ مہر کے 'مثل' کے عوض کپڑا خریدا ہے تو اس صورت میں ایک دوسری چیز سے مقاصہ ہوتا ہے، جو من کل وجہ دَین نہیں، اس لئے ابھی عورت کا دین شوہر کے ذمہ باقی سمجھا جائے گا، اور اس اعتبار سے محلِ بر موجود ہونے کی وجہ سے یمین باطل نہ ہوگی۔ اور اگر دَین

ہی کے عوض کپڑا خریدا ہے تو اب عورت کا دین شوہر کے ذمہ باقی نہ ہوا اور محلِ بر کے فوت ہونے سے یمین باطل ہوجائے گی اور عرف میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ دین کے عوض کوئی چیز خریدی جاتی ہے، مثلِ دَین کے عوض نہیں خریدی جاتی، پس دَین کے جس مسئلہ کی بنیاد پر اعتراض ہوا تھا اس میں یقیناً دین ساقط نہیں ہوتا اور ذمہ باقی رہتا ہے جیسا کہ تمام حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے۔

حاشیۂ بحر میں علامہ شامی کا کلام

ہبۂ مہر پر تعلیقِ طلاق کا مذکور مسئلہ البحرالرائق میں کتاب الایمان، باب الاکل والشرب میں بھی ہے، وہاں بھی اسی قدر مذکور ہے جس قدر درمع التنویر میں ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں یہ اعتراض اٹھایا ہے، اولاً علامہ رملی کی بات نقل فرمائی ہے کہ ہبہ کے عوض کپڑا خریدنے سے اب مہر ساقط ہوگئی اور اس لئے اب ہبہ ممکن نہ رہا۔ اس کے بعد علامہ شامیؒ نے هبة الدين كالإبراء کہہ کر اعتراض ذکر فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہبۂ دین ابراء کے حکم میں ہے اور ابراء کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ قضاء دین کے بعد ہبہ بھی درست ہے، پس جب دَین باقی ہے تو تصور بر بھی باقی ہے، لہٰذا یمین باقی ہوگی، پھر ایک امکانی صورت ذکر فرمائی ہے کہ چونکہ یہ مسئلہ شراء بدین المہر کا ہے، اس لئے اس قاعدہ سے خارج مانا جائے گا، تو اعتراض نہ ہوگا۔

پھر علامہ شامیؒ نے اشباہ کے حوالہ سے إبراء بعد قضاء الدين کے قاعدہ کے مطابق کچھ وہی تفصیل لکھی ہے جو سابق میں گذری کہ دَین باقی رہتا ہے اور اس اعتبار سے یمین بھی باقی رہے گی، البتہ براءتِ اسقاط ہو تو دین ساقط ہوجائے گا اور یمین بھی باطل ہوجائے گی۔

منها: إن لم تهبيني صداقك اليوم فأنت طالق وقال أبوها إن وهبتيه فأمك طالق فالحيلة أن تشتري منه بمهرها ثوبا ملفوفا وتقبضه فإذا مضى اليوم لم

يحنث أبوها لعدم الهبة ولا الزوج لعجزها عن الهبة عند الغروب لسقوط المهر بالبيع ثم إذا أرادت الرجوع ردته بخيار الرؤية. (درمع التنوير)

(قوله لعجزها عن الهبة إلخ) يشكل عليه قولهم إن الدين إذا قبض لا يسقط عن ذمة المديون حتى لو أبرأه الدائن يرجع عليه بما قبضه منه وقصارى أمر الشراء به أن يكون كقبضه. اهـ. ح عن شرح المقدسي. قلت: وأصل الإشكال لصاحب البحر ذكره في باب التعليق عند قوله وزوال الملك لا يبطل اليمين وأجاب ط بأن مبنى الأيمان على العرف والعرف يقضي بأنها إذا اشترت بمهرها شيئا تصير لا شيء لها وفيه أن المقصود العجز وعدم التصور شرعا لا عرفا وإلا انتقض الأصل المار في كثير من المسائل فافهم: وأجاب السائحاني بأنها لما جعلت المهر ثمنا والكل وصف في الذمة تغير من المهرية إلى الثمنية، فلم يكن هناك مهر حتى يوهب، وأما الدين فبدله لم يدفع على صريح المعاوضة، فلم يقع التقاص به من كل وجه ولم يدفع حالة كونه وصفا في الذمة، حتى ينتقل إليه لقربه منه. اهـ.

مطلب في قولهم الديون تقضى بأمثالها

قلت: والجواب الواضح أن يقال قد قالوا إن الديون تقضى بأمثالها أي إذا دفع الدين إلى دائنه ثبت للمديون بذمة دائنه مثل ما للدائن بذمة المديون فيلتقيان قصاصا لعدم الفائدة في المطالبة، ولذا لو أبرأه الدائن براءة إسقاط يرجع عليه المديون كما مر، وكذا إذا اشترى الدائن شيئا من المديون بمثل دينه التقيا قصاصا أما إذا اشتراه بما في ذمة المديون مع الدين ينبغي أن لا يثبت للمديون بذمة الدائن شيء لأن الثمن هنا معين وهو الدين فلا يمكن أن يجعل شيئا غيره فتبرأ ذمة المديون ضرورة بمنزلة ما لو أبرأه من الدين وبه يظهر الفرق بين قبض الدين وبين الشراء به فتدبر. (رد المحتار: ۱۱/۴۷۹-۴۸۰)

(۲۴) مطلب حلف ليصعدن السماء أو ليقلبن الحجر ذهباً

(۲۵) مطلب: يجوز تحويل الصفات وتحويل الأجزاء

صعود إلى السماء اور قلب الحجر ذهبا کی یمین کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ بخدا وہ ضرور آسمان پر چڑھے گا یا بخدا

وہ ضرور پتھر کو سونے میں بدل دے گا تو فوراً حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ حقیقتاً قسم کا پورا کرنا ممکن ہے پھر عادۃ عجز کی وجہ سے حانث ہوجائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مذکور مثالوں اور اس جیسی دوسری مثالوں میں حنث کی وجہ اور دیگر ان مثالوں کے درمیان جن میں حنث نہیں ہوتا؛ فرق بیان فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ واللّٰہ لیصعدن السماء کی طرح واللّٰہ إن لم أمس السماء کا حکم ہے کہ دونوں صورتوں میں حالف فوراً حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ صعود الی السماء ممکن ہے۔(۱) اس کے برخلاف اگر کوئی یہ کہے کہ واللّٰہ إن ترکت مس السماء فعبدی حرّ تو حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ یہاں شرط مسِ سماء کا ترک ہے اور ترک مقدور افعال میں متحقق ہوتا ہے اور ایسی چیزیں جو عادۃ انسان کی قدرت واختیار میں نہ ہو، اس میں ترک متحقق نہیں ہوتا ہے، پس جب مس سماء مقدور نہیں تو ترک بھی متصور وممکن نہیں، اسلئے یہ غیر ممکن فعل کی قسم ہوئی جو منعقد نہیں ہوگی اس لئے حانث نہ ہوگا۔ جبکہ پہلی صورت میں عدمِ مس شرط ہے اور عدمِ فعل غیر مقدور چیزوں میں بھی متحقق ہوسکتا ہے، یعنی جب غیر مقدور فعل کو آدمی نہیں کر پائے گا تو عدم فعل پایا گیا، جس کی اس نے قسم کھائی تھی اور اس طرح وہ حانث ہوجائے گا

صعود الی السماء، قلب الحجر ذھبا اور مس سماء ایسے افعال ہیں جو فی نفسہ ممکن ہے، لہٰذا امکان بر کی وجہ سے یمین منعقد ہوگی۔ اور فی نفسہ امکان اس طرح ہے کہ ملائکہ اور بعض انبیاءؑ سے صعود الی السماء ثابت ہے، اسی طرح پتھر کا سونا بننا بھی ممکن ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ حجریت کی صفت کو ذہبیت کی جانب پھیر دے کیونکہ تمام جواہر ہم جنس اور صفات کے قبول کرنے میں یکساں ہیں یا یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اجزاء حجریہ کو ختم کرکے اس کو اجزاء ذہبیہ سے بدل دے، لیکن پہلی صورت میں تحویل زیادہ واضح اور ظاہر ہے اور متکلمین کے نزدیک یہ امر ممکن اور صحیح بھی ہے، تفصیل فتح القدیر میں ہے۔

علامہ شامیؒ قلت سے فرماتے ہیں کہ یہ فرق مذکورہ دو مثالوں میں ظاہر ہوگا، پہلی مثال

واللہ لا أمس السماء اور دوسری مثال واللہ أترک مس السماء ہے۔ پہلی مثال میں مس سماء کا عدم شرط ہے اور دوسری مثال میں مس سماء کا ترک شرط ہے، پس پہلی صورت اس بات کا تقاضہ نہیں کرتی کہ وہ فعل مقدور یعنی معتاد اور ممکن ہو، پس غیر مقدور پر عدمِ فعل (لا امس) کی قسم کھائی تھی اور عدمِ فعل پایا گیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔

جبکہ دوسری صورت میں ترک کی قسم کھائی تھی اور ترک فعل مقدور میں ہوتا ہے پس جب مسِ السماء غیر مقدور ہے تو اس کے ترک کی قسم منعقد ہی نہیں ہوگی اور حانث بھی نہ ہوگا۔

یہاں تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ حالف نے فعل غیر مقدور کے ایجاد کی قسم کھائی اور وہ فعل نہیں پایا گیا تو حالف فورا حانث ہوجائے گا اور اگر حالف نے فعل غیر مقدور کے ترک کی قسم کھائی تو یمین منعقد نہ ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ سابق میں دو مسئلے ایسے گذرے ہیں کہ یہ تفصیل ان سے مطابقت نہیں رکھتی۔ وہ دو مسئلے یہ ہیں (۱) اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے کہ بخدا اگر تو نے آئندہ کل فجر کی نماز نہیں پڑھی تو تجھے طلاق ہے اور فجر کے وقت سے پہلے ہی عورت کو حیض آ گیا تو شوہر حانث نہ ہوگا۔ (۲) اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ اگر تو نے وہ دینار جو میری جیب سے لیا ہے نہیں لوٹایا تو تجھے طلاق ہے، پھر معلوم ہوا کہ دینار اس کی جگہ (شوہر کی جیب) میں ہی تھا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

مذکورہ دونوں مثالوں میں بھی حالف نے فعلِ مقدور (صلوۃ الفجر اور ردِّ دینار) کی قسم کھائی ہے؛ لیکن وہ فعل بعد میں غیر مقدور ہوگئے۔ گو یا یہ بھی فعل غیر مقدور کی قسم ہوئی اور سابقہ قاعدہ کے مطابق فعل غیر مقدور نہ پایا جائے تو حانث ہوجانا چاہئے، حالانکہ سابق میں عدم حنث کا حکم مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے سابقہ مسئلہ میں فقہاء کی دو روایتیں ہوں اور سابق حکم دوسری روایت کی بنیاد پر ہو۔

(وفي) حلفه والله (ليصعدن السماء أو ليقلبن هذا الحجر ذهبا حنث للحال) لإمكان البر حقيقة ثم يحنث للعجز عادة، (درمع التنوير)

مطلب حلف ليصعدن السماء أو ليقلبن الحجر ذهبا

(قوله وفي ليصعدن السماء إلخ) مثله إن لم أمس السماء بخلاف إن تركت مس السماء فعبدي حر لا يحنث لأن الشرط هو الترك وهو لا يتحقق في غير المقدور عادة، وفي الأول الشرط عدم المس والعدم يتحقق في غير المقدور كذا في التحرير شرح الجامع الكبير للحصيري معزيا إلى المنتقى، ومثله في النهر عن المحيط.

قلت: ويظهر الفرق في قولك لا أمس السماء وقولك أترك مس السماء فإن الأول لا يقتضي أنه معتاد ممكن بخلاف الثاني، وهذا ينافي ما مر في إن لم تصلي الصبح غدا، وفي إن لم تردي الدينار ولعله رواية أخرى فتأمل.

مطلب يجوز تحويل الصفات وتحويل الأجزاء

(قوله لإمكان البر حقيقة) لأنه صعدتها الملائكة وبعض الأنبياء وكذا تحويل الحجر ذهبا بتحيل الله تعالى صفة الحجرية إلى صفة الذهبية بناء على أن الجواهر كلها متجانسة مستوية في قبول الصفات أو بإعدام الأجزاء الحجرية وإبدالها بأجزاء ذهبية، والتحويل في الأول أظهر وهو ممكن عند المتكلمين على ما هو الحق فتح. (رد المحتار: ۱۱/۴۸۰)

(۲۶) مطلب حلف لا يكلمه

مطلقاً کسی سے کلام نہ کرنے کی یمین کا حکم۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی حلف اٹھائے کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا (لایکلمہ) تو صاحب ذخیرہ فرماتے ہیں کہ یہ یمین ابد (ہمیشہ) پر واقع ہوگی، یعنی قسم کے بعد جب بھی اس سے کلام کرے تو حالف حانث ہوگا، پس اگر حالف ایک دن یا دو دن یا ہمیشہ کی یا ایک مخصوص منزل کی نیت کرے تو دیانۃً اور قضاء دونوں طرح اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جس دن بھی وہ کلام کرے گا فوراً حانث ہوجائے گا اور اس کی نیت کی عدم اعتباریت کی وجہ یہ ہے کہ حالف نے غیر ملفوظ کی تخصیص کی نیت کی ہے جو

معتبر نہیں ہے۔

مطلب حلف لا یکلمه

قال في الذخيرة يقع على الأبد، وإن نوى يوما أو يومين أو بلدا أو منزلا فإنه لا يصدق ديانة ولا قضاء وفي أي يوم كلمه حنث لأنه نوى تخصيص ما ليس بملفوظ اهـ (رد المحتار: ۱۱/۴۸۴)

(۲۷) مطلب حلف لا يكلمه شهرا فهو من حين حلفه

لا يكلمه شهرا کی یمین میں مہینہ کی ابتداء وقتِ یمین سے شمار ہوگی۔

در مع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھائے کہ لا يكلمه شهرا فهو من حين حلفه کہ وہ فلاں سے ایک مہینہ (غیر معین) کلام نہیں کرے گا تو جس وقت سے حلف اٹھائی ہے اسی وقت سے قسم منعقد ہوجائے گی اور اس وقت سے ایک مہینہ مراد ہوگا اور اگر حالف نے نکرہ کے بجائے معرفہ کا تلفظ کیا مثلا لا يكلمه الشهر تو وقت حلف سے یمین منعقد ہوجائے گی اور جاری مہینہ کے بقیہ ایام مراد ہوں گے۔ جبکہ لأصومن شهراً اور لأعتكفن شهراً میں حکم الگ ہے کہ اس میں حالف کو تعین کا اختیار ہوتا ہے اور فرق یہ ہے کہ جو فعل ابد کو شامل ہو اس میں وقت کا ذکر ماوراء کو خارج کرنے کے لئے ہوتا ہے اور جو فعل ابد کو شامل نہ ہو وہاں وقت کا ذکر امتداد فعل کے لئے ہوتا ہے۔

یمین میں لفظ شہر، یوم اور لیل کو نکرہ اور معرفہ ذکر کرنے کی صورتیں اور اس کے احکام ذکر کرنا اس مطلب میں مقصود ہے:

(۱) اگر کوئی شخص لا يكلمه شهرا کے الفاظ سے قسم کھائے تو وقت حلف سے لیکر آنے والے تیس دنوں پر یہ یمین واقع ہوگی، اس لئے کہ دلالتِ حال (حالف کا غصہ) اسی کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ دو آدمیوں کے درمیان اجارہ کا معاملہ ہو اور ابتداءِ مدت کا ذکر نہ ہو تو مہینہ وقتِ عقد سے شروع سمجھا جاتا ہے؛ کیونکہ عقود میں موجودہ ضرورت کو پورا کرنا مقصود ہوتا ہے۔

(۲) حالف نے یہ الفاظ کہے کہ لأصومن شھرا کہ ضرور وہ ایک غیر معین مہینہ کے روزے رکھے گا تو مذکورہ یمین میں نکرہ اثبات کے تحت واقع ہوا ہے، لہٰذا عموم کے اعتبار سے کوئی بھی مہینہ ثابت ہوگا اور یہاں کوئی ایسی حالت یا موجب یا امر متقاضی بھی نہیں ہے کہ اس یمین کو حال کی جانب پھیرا جائے اور وقتِ حلف سے یمین کا وقت شمار کیا جائے۔

(۳) اور اگر حالف نے لفظ شہر کو بطور معرفہ تلفظ کیا مثلا لا أکلمه الشھر تو اس صورت میں وقتِ حلف سے اس مہینے کے ختم میں جتنے دن باقی ہوں گے وہ مراد ہوں گے اور اسی طرح لا أکلمه السنة اور لا أکلمه الیوم اور لا أکلمه اللیلة کی یمین بھی ہے۔

(۴) اور لفظ شہر وغیرہ معرفہ ہونے کی صورت میں بقیہ زمانہ مراد ہونے کی صراحت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کوئی رات میں حلف اٹھاتے ہوئے لا یکلمه یوما کہے تو بقیہ رات اور ائندہ کل میں کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ یوم کا ذکر ماوراءِ یوم کو خارج کرنے کے لئے ہے اور اسی طرح دن میں حلف اٹھائے کہ لا یکلمه لیلة ، تو وقت حلف سے لیکر طلوع فجر تک کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا۔

(۵) اور کوئی دن میں لا یکلمه یوما کہے تو وقت حلف سے لیکر دوسرے دن کی اسی گھڑی تک پورا دن شمار کیا جائے گا اور اس دورانیہ میں کلام سے حانث ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں لا أکلمه یوما میں 'یوما' نکرہ ہے، جس کا پورا کرنا ضروری ہے، پس اس کا اتمام درمیانی رات اور آئندہ کل کا اسی قدر حصہ ملا کر ہی ہوگا اور اس طرح رات میں اگر لا یکلمه لیلة کہے تو وقت حلف سے لیکر آنے والی رات کی اسی گھڑی تک یمین کا وقت سمجھا جائے گا اور ان دونوں راتوں کے درمیان والا دن بھی شمار کیا جائے گا۔ اس تفصیل کو صاحب بحر نے بدائع سے نقل کیا ہے۔

(لا یکلمه شھرا فمن حین حلفه) ولو عرفه فعلی باقیه (بخلاف لأعتکفن) أو لأصومن (شھرا فإن التعیین إلیه) والفرق أن ذکر الوقت فیما یتناول الأبد

لإخراج ماوراءه وفيما لا يتناول للمد إليه زيلعي. (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يكلمه شهرا فهو من حين حلفه

(قوله فمن حين حلفه) أي يقع على ثلاثين يوما من حين حلف لأن دلالة حاله وهي غيظه توجب ذلك كما إذا آجره شهرا لأن العقود تراد لدفع الحاجة القائمة بخلاف لأصومن شهرا فإنه نكرة في الإثبات توجب شهرا شائعا ولا موجب لصرفه إلى الحال فتح (قوله ولو عرفه) كقوله: لا أكلمه الشهر يقع على باقيه وكذا السنة واليوم والليلة وأشار إلى أنه لو حلف بالليل لا يكلمه يوما حنث بكلامه في بقية الليل وفي الغد لأن ذكر اليوم للإخراج، وكذا لو حلف بالنهار لا يكلمه ليلة حنث بكلامه من حين حلف إلى طلوع الفجر، ولو قال في النهار: لا أكلمه يوما فهو من ساعة حلفه مع الليلة المستقبلة إلى مثل تلك الساعة من الغد لأن اليوم منكر فلا بد من استيفائه ولا يمكن إلا بإتمامه من الغد فيتبعه الليل، وكذا لا يكلمه ليلة فهو من تلك الساعة إلى مثلها من الليلة الآتية مع النهار الذي بينهما أفاده في البحر عن البدائع (رد المحتار: ۱۱/۴۹۲)

(۲۸) مطلب مهم لا يكلمه اليوم ولا غدا ولا بعد غد فهي أيمان ثلاثة

لا يكلمه اليوم ولا غدا ولا بعد غد کی یمین کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں واقعات کے حوالہ سے ہے کہ اگر کوئی شخص لا أكلمه اليوم ولا غدا ولا بعد غد یعنی بخدا میں تجھ سے نہ آج بات کروں گا، نہ آئندہ کل، نہ پرسو بات کروں گا، تو حالف کو اختیار ہے کہ رات میں بات کرسکتا ہے، اس لئے کہ یہ لائے نفی کے تکرار کی وجہ سے تین قسمیں ہیں، یعنی فقط یوم، غدا اور بعد غدٍ ؛ کے دن کے اوقات میں بات نہ کرنے کی قسم ہے، مسلسل زمانہ میں بات نہ کرنے کی قسم نہیں ہے، اس لئے درمیانی رات اس میں شامل نہیں ہوگی۔ اور اگر حالف نے لائے نفی کی تکرار نہ کرتا تو یہ ایک ہی قسم ہوتی اور رات بھی اس میں شامل ہوتی اور یہ ایسا سمجھا جاتا گویا کہ اس نے ثلاثة أيام کا تلفظ کیا ہے۔

وفيه عن الواقعات لا أكلمك اليوم ولا غدا ولا بعد غد فله أن يكلمه ليلا لأنها

أيمان ثلاثة، ولو لم يكرر النفي فهي واحدة فيدخل الليل بمنزلة قوله ثلاثة أيام (رد المحتار: ۱۱/۴۹۲)

(۲۹) مطلب أنت طالق يوم أكلم فلانا فهو على الجديدين

أنت طالق يوم أكلم فلانا کے ذریعہ حلف اٹھانے کا حکم

در مع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی شخص لا یکلم فلانا الیوم یعنی وہ فلاں سے آج بات نہیں کرے گا کے الفاظ سے حلف اٹھائے تو یمین رات اور دن پر واقع ہوگی۔ اور اس کو جدیدین سے تعبیر کیا ہے؛ کیونکہ دونوں یکے بعد دیگرے آتے جاتے رہتے ہیں۔ اور مذکور یمین جدیدین پر واقع اس لئے ہوگی کہ حالف نے الیوم کے ساتھ فعل غیر ممتد کو ملا کر قسم کھائی ہے اور سابق میں گذرا کہ فعل غیر ممتد میں ذکر وقت امتداد فعل کے لئے ہوتا ہے، اس اعتبار سے مذکورہ یمین میں عموم پیدا ہوگیا؛ لہٰذا رات اور دن میں کسی بھی وقت کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا، پھر اگر حالف نے اس یمین سے دن کی نیت کی تو قضاء اور دیانۃ تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ 'یوم' کا حقیقی معنی دن ہی ہے، لہٰذا نیت معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم میں لیلة أكلم فلانا فكذا کے الفاظ استعمال کیے ہیں تو اس سے فقط رات مراد ہوگی، یعنی رات میں کلام سے ہی حانث ہوگا اور طلاق ہوگی، دن میں کلام سے حانث نہ ہوگا، کیوں کہ لیل کا لفظ مطلق وقت کے معنی میں مستعمل نہیں ہوتا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ صحیح صورتِ مسئلہ اور فعل ممتد وغیر ممتد کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متن میں مذکور مثال لا یکلم فلانا الیوم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ لا یکلم الیوم کا حکم ماسبق میں گذرا کہ وہ بقیہ یوم پر واقع ہوگی جیسا کہ بحر میں ہے، پس اس کی صحیح صورت کنز اور عامۃ المتون میں اس طرح مذکور ہے: أنت طالق يوم أكلم فلانا فعلى الجديدين، علامہ شامی نے مطلب کا عنوان بھی ان ہی الفاظ سے قائم کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ لقرانه اليوم بفعل ممتدٍ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے

ہیں کہ ایک قول یہ ہے کہ اس یمین میں فعل غیر ممتد ’ کلام‘ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرض ہے اور عرض امتداد کو قبول نہیں کرتا ہے، سوائے یہ کہ وہی عرض تجدد امثال کے طور پر مسلسل پایا جائے۔ جیسے: ضرب، جلوس، سفر اور رکوب۔ نیز اس طرح تجددِ امثال سے عرض کا امتداد تب ہی ہوسکتا ہے کہ ہر عرض ایک دوسرے سے صورۃً اور معنیً مطابق ہو اور کلام میں ہر کلام کا معنی دوسرے کلام اور جملہ سے الگ ہوگا، اس لئے تجدد امثال میں صورۃ و معنی مطابقت نہ ہوگی؛ اس لئے اس اعتبار سے ’ کلام‘ فعل غیر ممتد ہوا۔

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں خرابی یہ ہے کہ ’ کلام‘ ان الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی کا فائدہ دے، چاہے جونسے معنی کا فائدہ ہو، یعنی معنی کا متوافت ہونا معتبر نہیں، اس اعتبار سے تو پورے کلام میں مماثلت پائی جائے گی، اسی لیے بولا جاتا ہے کلمته یوماً میں نے اس سے دن بھر بات کی۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ یمین میں فعل غیر ممتد ’ کلام‘ نہیں ہے، کیونکہ کلمته یوما سے اس کا ممتد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ مذکورہ یمین میں فعل غیر ممتد سے مراد ’طلاق‘ ہے اور صحیح صورت أنت طالق یوم أکلم فلانا ہوگی اور اس لئے بھی کہ (یومَ میں) اس کے عامل یعنی طالق کو معتبر مان کر یوم کو اس سے مقرون ماننا زیادہ اولیٰ ہے، بہ نسبت یومَ کو اس کے مضاف الیہ یعنی کلام سے مقرون ماننے سے؛ کیوں کہ یوم یہاں مقصود نہیں، وہ تو ظرف ہے اور ظرف کا ذکر مقصود کے تحقق کے وقت و زمان کی تعیین کے لیے ہی ہوتا ہے، پس اس کو فعلِ مقصود سے مقرون ماننا ہی اولی ہے۔ اور یہ ساری تفصیل فتح میں ہے۔ اور مطالب شامی کتاب الطلاق ص: ۹۷ پر مطلب فی إضافة الطلاق إلیٰ الزمان میں گذر چکی ہے۔

(حلف لا یکلم فلانا الیوم فعلی الجدیدین) لقرانه الیوم بفعل لا یمتد فعم (فإن نوی النهار صدق) لأنه الحقیقة (ولو قال لیلة) أکلم فلانا فکذا (فهو علی اللیل خاصة) لعدم استعماله مفردا في مطلق الوقت (درمع التنویر)

مطلب أنت طالق یوم أکلم فلانا فهو علی الجدیدین

(قوله حلف لا يكلم فلانا اليوم) هذا المثال غير صحيح هنا لأن الحكم فيه أن اليمين على باقي اليوم كما في البحر والذي مثل به في الكنز كعامة المتون يوم أكلم فلانا فعلى الجديدين. اهـ. ح أي لو قال يوم أكلم فلانا فأنت طالق فهو على الليل والنهار. سميا جديدين: لتجددهما أي عودهما مرة بعد أخرى، فإن كلمه ليلا أو نهارا حنث (قوله لقرانه اليوم بفعل لا يمتد) قيل المراد به الكلام لأنه عرض والعرض لا يقبل الامتداد إلا بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والسفر والركوب وذلك عند الموافقة صورة ومعنى والكلام الثاني يفيد معنى غير مفاد الأول. وفيه أن الكلام اسم لألفاظ مفيدة معنى كيفما كان فتحققت المماثلة ولذا يقال كلمته يوما فالصحيح أن المراد بما لا يمتد الطلاق ولأن اعتبار العامل في الظرف أولى من اعتبار ما أضيف إليه الظرف، لأنه غير مقصود إلا لتعيين ما تحقق فيه المقصود وتمامه في الفتح، وقد مر مبسوطا في بحث إضافة الطلاق إلى الزمان (رد المحتار: ١١/٤٩٦)

(٣٠) مطلب إن كلمته إلا أن يقدم زيد أو حتى

کلامِ یمین میں 'اِلا ان' اور 'حتی' کا استعمال

درمع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ إن کلمته عمرًا إلاّ أن يقدم زيد أو حتى أو إلا أن يأذن أو حتى أن يأذن؛ فكذا یعنی اگر میں عمرو سے بات کروں مگر جب زید آجائے یا زید کے آنے کے وقت تک یا جب زید اجازت دے تب یا اس کے اجازت دینے تک تو میری بیوی کو طلاق ہے، پھر حالف نے زید کی آمد یا اس کی اجازت سے قبل بات کی تو حانث ہوجائے گا اور اگر قدومِ زید اور اذنِ زید کے بعد کلام کیا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ حالف نے 'قدومِ زید' اور 'اذن زید' کو عدمِ کلام کی غایت بنایا ہے، اور اگر قدوم اور اذن سے پہلے ہی زید کی وفات ہوگئی تو حلف ساقط ہوجائے گی۔

علامہ شامی اس مطلب میں 'إلا أن' کو غایت کے طور پر استعمال کی وضاحت فرماتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: حتیّٰ کا استعمال تو غایت کے لئے ظاہر ہے۔

(۱) جہاں تک 'إلا أن' کی بات ہے تو اس کا اصل استعمال تو استثناء کے لئے ہے، لیکن کبھی کسی مناسبت (علاقۂ مجاز) کی وجہ سے مجازاً شرط اور غایت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور یہاں مذکورہ یمین میں مناسبت یہ ہے کہ ہر ایک کا حکم مابعد سے مخالف ہوتا ہے، اجازت وقدوم سے قبل کلام کرنے کی صورت میں حالف حانث ہوگا اور اجازت وقدوم کے بعد کلام سے حالف حانث نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ 'إلا أن' یہاں بھی استثناء کے لئے ہے، مگر صاحب فتح فرماتے ہیں کہ إلا أن کو براہِ راست استثناء کے لئے ماننا قابل توجہ ہے، کیونکہ یہاں استثناء کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اوقات واحوال میں سے ایک مخصوص وقت یا حالت کو خارج کیا جائے اور مطلب یہ ہوگا کہ إن کلمته عمراً فامرأته طالق فی جمیع الأحوال والأوقات إلا وقت قدوم فلان أو إذنه اور ایسا ماننے سے خرابی یہ لازم آئے گی کہ استثناء تکلم بالباقی بعد الثنیا کو کہتے ہیں اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ کلام مع عمر سے حانث ہوگا اور استثناء کے طور پر عدم طلاق مذکورہ اوقات میں سے کسی وقت سے مقید ہے اور اس استثناء کے علاوہ اوقات میں کلام سے طلاق واقع ہوگی، پس قدوم واذن کے بعد بھی کلام سے حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ عدمِ وقوعِ طلاق سے فقط ان ہی اوقات کو مستثنی کیا گیا تھا۔

علامہ شامیؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ الا کا مابعد کبھی استثناء ہوتا ہے اور کبھی غایت ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ تاتارخانیہ وغیرہ میں مسئلہ ہے کہ اگر لایکلم إلا ناسیا سے حلف اٹھائے، بعد میں نسیان کی حالت میں اس سے کلام کرے پھر دوسری مرتبہ یمین کے یاد ہونے کی حالت میں کلام کرے تو حالف حانث ہوجائے گا، لیکن اس نے لایکلمه إلا أن ینسیٰ کے ذریعہ حلف اٹھائی ہے تو دوسری بار کلام سے بھی حانث نہ ہوگا، یعنی پہلی مثال میں إلا ناسیا استثناء ہے پس نسیان یمین سے مستثنی اور ذکر (یاد ہونا) یمین میں

شامل ہے، جب ذکر سے کلام کریگا تو حانث ہوگا، جبکہ دوسری مثال میں إلا أن حال کے لئے ہے اور نسیان کلام حنث سے مستثنی تھا تو حانث بھی نہ ہوگا اور یمین بھی ختم ہوجائے گی۔ پس جس طرح اس مثال میں إلا کا مابعد غایت کے لیے ہے اسی طرح ہماری مثال میں الا کا مابعد استثناء کے ساتھ غایت کا فائدہ دے گا۔

(إن كلمته) أي عمرا (إلا أن يقدم زيد أو حتى أو إلا أن يأذن أو حتى يأذن فكذا فكلمه قبل قدومه أو) قبل (إذنه حنث و) لو (بعدهما لا يحنث) لجعله القدوم والإذن غاية لعدم الكلام (وإن مات زيد قبلهما سقط الحلف) (درمع التنوير)

مطلب إن كلمته إلا أن يقدم زيد أو حتى

(قوله لجعله القدوم والإذن غاية لعدم الكلام) أما الغاية في " حتى " فظاهرة وأما في " إلا أن " فلأن الاستثناء وإن كان هو الأصل فيها إلا أنها تستعار للشرط، والغاية عند تعذره لمناسبة هي أن حكم كل واحد منها يخالف ما بعده، وقيل هي للاستثناء. قال في الفتح: وفيه شيء وهو أن الاستثناء فيها إنما يكون من الأوقات أو الأحوال على معنى امرأته طالق في جميع الأوقات أو الأحوال إلا وقت قدوم فلان أو إذنه أو إلا حال قدومه، أو إذنه وهو يستلزم تقييد الكلام بوقت الإذن أو القدوم فيقتضي أنه لو كلمه بعده حنث لأنه لم يخرج من أوقات وقوع الطلاق إلا ذلك الوقت. اهـ.

قلت: وللفرق بين الغاية والحال. قال في التتارخانية وغيرها لا يكلمه إلا ناسيا فكلمه مرة ناسيا ثم مرة ذاكرا حنث وفي إلا أن ينسى لا يحنث (رد المحتار: ۴۹۸/۱۱)

(۳۱) مطلب لا أفعل كذا مادام كذا

مادام کذا کے ذریعہ یمین کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حالف نے کسی چیز کو اپنی یمین کی غایت بنایا اور غایت فوت ہوگئی تو یمین بھی باطل ہوجائے گی۔ امام ابو یوسفؒ نے اختلاف کیا ہے پس مازال، مادام اور ما کان؛ غایت کے لئے آتے ہیں اور یمین ان پر ختم ہوجاتی ہے۔ جیسے اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ لا يفعل كذا مادام ببخارى یعنی جب تک وہ شہرِ بخاری

میں مقیم ہے اس طرح نہیں کرے گا، پھر اس نے وہاں سے خروج کیا اور پھر واپس بخاریٰ آ گیا اور اس نے فعل محلوف علیہ کو انجام دیا تو حانث نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ مطلب کے تحت مادام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مادام وغیرہ الفاظ سابق میں مذکور قاعدہ إن الحالف إذا جعل ليمينه غايةً وفاتت الغاية بطل اليمين میں داخل ہے، یعنی یہ الفاظ یمین کی غایت ہوں گے

آگے علامہ شامیؒ قلت سے فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں عوام کا کلام لا أفعل كذا طول ما أنت ساكن یعنی جب تک تو یہاں مقیم ہے میں اس طرح نہیں کروں گا اسی اصل مذکور کی قبیل سے ہے۔

اور بحر میں ہے کہ:

(۱) لا أكلمه مادام عليه هذا الثوب (یعنی میں فلاں سے کلام نہیں کروگا جب تک یہ کپڑا اس کے جسم پر ہے) کے الفاظ سے کوئی قسم کھائے پھر سامنے والے نے وہ کپڑا نکال دیا اور دوبارہ پہن لیا تو اب کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ وہ کپڑا نکال دینے سے یمین باطل ہوگئی تھی اور حالف پہلی صورت کی بجائے اس طرح کہے لا أكلمه وعليه هذا الثوب (یعنی جس وقت یہ کپڑا اس نے پہنا ہوگا اس وقت کلام نہیں کروگا) تو کپڑا نکال کر دوبارہ پہننے کے بعد کلام سے بھی حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ حالف نے یمین کو کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا بلکہ صفت کے ساتھ مقید کیا ہے؛ لہٰذا جب بھی وہ صفت پائی جائے گی کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا۔

(۲) اگر کوئی اپنے والدین سے کہے کہ جب تک تم دونوں حیات ہوں، میں شادی نہیں کروں گا، پھر اس نے ان کی حیاتی میں شادی کی تو حانث ہوجائے گا، پھر دوبارہ شادی کرنے سے حانث نہ ہوگا، کیونکہ حنث کے سبب پہلی یمین ختم ہوچکی ہے؛ لیکن اگر حالف نے اس طرح حلف اٹھائی کہ كل امراة أتزوجها مادمتما حيين (یعنی تم دونوں کی حیاتی

میں جس عورت سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے) تو ان کی حیاتی میں جتنی بار شادی کرے گا حانث ہوجائے گا اور اگر ان میں سے ایک کی وفات ہوگئی تو پھر یمین ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ حنث کی شرط دونوں کی حیاتی میں شادی کرنا ہے اور دونوں میں سے ایک کی وفات کی وجہ سے اب یہ شرط مفقود ہے؛ لہٰذا یمین ساقط ہوجائے گی۔

والأصل أن الحالف إذا جعل ليمينه غاية وفاتت الغاية بطل اليمين خلافا للثاني. (كلمة ما زال ومادام وما كان غاية تنتهي اليمين بها) فلو حلف لا يفعل كذا ما دام ببخارى، فخرج منها ثم رجع ففعل لا يحنث لانتهاء اليمين، (در مع التنوير)

مطلب لا أفعل ما دام كذا

(قوله كلمة ما زال وما دام إلخ) هذا مما دخل تحت الأصل المذكور.

قلت: ومنه قول العوام في زماننا لا أفعل كذا طول ما أنت ساكن. وفي البحر: لا أكلمه ما دام عليه هذا الثوب فنزعه ثم لبسه وكلمه لا يحنث، ولو قال: لا أكلمه وعليه هذا الثوب إلخ لأنه ما جعل اليمين موقتة بوقت بل قيدها بصفة فتبقى ما بقيت تلك الصفة. قال لأبويه إن تزوجت ما دمتما حيين فكذا فتزوج في حياتهما حنث، ولو تزوج أخرى لا يحنث إلا إذا قال كل امرأة أتزوجها ما دمتما حيين فيحنث بكل امرأة وإن مات أحدهما سقط اليمين لأن شرط الحنث التزوج ما داما حيين ولا يتصور بعد موت أحدهما. (رد المحتار: ۱۱/۵۰۱)

(۳۲) لاأفارقک حتّٰی تقضینی حقی الیوم

یمین میں 'الیوم' کومقدم ومؤخر کرنے کا فرق اوراس کے حکم کا بیان

لا أفارقک حتی تقضینی حقی الیوم یعنی آج جب تک تو مجھے میرا حق ادا نہ کردے میں تجھ سے جدا نہ ہوں گا یا لا أفارقک حتی أقدمک إلی السلطان الیوم یعنی آج جب تک میں تجھے بادشاہ کے پاس نہ لے جاؤں علیحدہ نہ ہوؤں گا، تو محض یوم کے گذرنے سے حانث نہ ہوگا بلکہ یوم کے گذرنے کے بعد مدیون سے علیحدگی اختیار کرنے سے حانث ہوگا اور اگر یوم کو مقدم کیا تو یوم کے گذرنے کے بعد مدیون سے علیحدگی اختیار کرنے سے بھی حانث نہ ہوگا۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ 'یوم' کے مقدم ومؤخر بیان کرنے سے یمین کے حکم کے فرق کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ (۱) حالف نے لاأفارقک حتّی تقضینی حقی الیوم کے ذریعہ قسم کھائی اور مذکور یمین سے حالف کی نیت یہ ہے کہ مدیون جب تک دین ادا نہیں کرے گا جدا نہ ہوگا اور اس کے پیچھے لگا رہوں گا تو اس صورت میں محض دن گذرنے سے حانث نہ ہوگا، بلکہ یوم گذر گیا اور مدیون نے دین ادا نہیں کیا اور علیحدہ ہوگیا تو حانث ہوجائے گا۔ اور اگر 'یوم' کے گذرنے سے پہلے دَین کی ادائیگی سے پہلے جدا ہوگیا تو بدرجہ اولیٰ حانث ہوجائے گا۔

یہ صورت واضح ہے اور دَین ادا کرنے کے بعد جدا ہو تو حانث نہ ہوگا، چاہے اس دن میں ہو یا دن گذرنے کے بعد ہو۔

(۲) اور اگر حالف نے 'الیوم' کو مقدم کیا جیسے کہ لاأفارقک الیوم حتّٰی تعطینی حقی پس یوم گذر گیا اور دائن جدا نہیں ہوا اور نہ مدیون نے دین ادا کیا تو دائن حانث نہ ہوگا، اور اسی طرح اگر دن کے گذرنے کے بعد مدیون سے علیحدہ ہوگیا تو بھی حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ دائن نے اس صورت میں فراق کی غایت 'یوم' کو بنایا ہے، قضاءِ دین غایت نہیں، لہٰذا یوم کے گذرنے سے غایت ختم ہوگئ پس یمین بھی ختم ہوجائے گی۔

فتاوی قاضی خان میں مسئلہ مذکورہ کی مثال میں لفظ 'یوم' ابتداءً اور انتہاءً دونوں مقام پر مکرر مذکور ہے، مگر اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں آتا اور اسی صورت میں حالف (دائن) یوم (دن) میں جدا ہوگیا اور قرض بھی وصول کرلیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر دین کی وصولیابی کے بغیر یوم میں جدا ہوا ہے تو حانث ہوجائے گا اور یہ شق اطلاق فی محل التقیید کی قبیل سے ہے یعنی اگرچہ لاأفارفک الیوم مطلق ہے، مگر یہ محلِ تقیید میں ہے یعنی عدم مفارقت کی یمین عدمِ قضاءِ دَین سے مقید ہے، قضاءِ دین کے بعد یہ یمین ختم ہوجائے گی۔

وكذا لا أفارقك حتى تقضيني حقي اليوم أو حتى أقدمك إلى السلطان اليوم لا يحنث بمضي اليوم بل بمفارقته بعده ولو قدم اليوم لا يحنث وإن فارقه بعده بحر. (درمع التنوير)

مطلب لا أفارقك حتى تقضيني حقي اليوم

(قوله وكذا لا أفارقك حتى تقضيني حقي اليوم) أي وهو ينوي أن لا يترك لزومه حتى يعطيه حقه بحر (قوله بل بمفارقته بعده) أي بل يحنث بمفارقته بعد اليوم بدون إعطاء، وأما لو فارقه قبل مضي اليوم فهو كذلك بالأولى ولذا لم يصرح به فافهم (قوله ولو قدم اليوم) أي بأن قال لا أفارقك اليوم حتى تعطيني حقي فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يعطه حقه لم يحنث، وإن فارقه بعد مضي اليوم لا يحنث لأنه وقت للفراق ذلك اليوم بحر. ووقع في الخانية ذكر اليوم مقدما ومؤخرا والظاهر أنه لا فرق (قوله وإن فارقه بعده) مفاده أنه لو فارقه في اليوم لا يحنث لكنه مقيد بما إذا قضاه حقه وإلا حنث فالإطلاق في محل التقييد كما لا يخفى أفاده ح. (رد المحتار: ۱۱/۵۰۳)

(۳۳) حلف لا يفارقني ففر منه يحنث

فعل غیر پر قسم معلق کرنے کا حکم

علامہ شامیؒ نے اس مطلب کو سابق مطلب کی تنبیہ اور تتمہ کے طور پر بیان کیا ہے اور سابق میں خود کے عمل پر یمین کو معلق کرنے کا حکم بیان کیا تھا اور یہاں فعل غیر پر یمین معلق کرنے کے حکم کو بیان کرتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ سابق میں یمین کو خود کے عمل یعنی فعل مفارقت سے مقید کیا تھا، جیسے واللہ لا أفارقک، اس صورت میں حالف خود مفارقت اختیار کرلے تو حانث ہوگا، مدیون بھاگ جائے تو حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اس کے بجائے حالف نے 'لا یفارقنی' یعنی مجھ سے جدا نہ ہوگا کہا اور محلوف علیہ بھاگ گیا تو حالف حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ یہ یمین فعل غیر پر معلق تھی جو پایا گیا لہٰذا حانث ہوجائے گا۔

اور خانیہ میں مزید یہ مسئلہ بھی موجود ہے کہ:

(۱) اگر کوئی شخص کہے کہ لا أدع مالی علیک الیوم یعنی جو کچھ میرا تیرے ذمہ ہے

میں اس کو آج نہیں چھوڑوں گا (معاف نہیں کروں گا) پھر حالف (دائن) مدیون کو قاضی کے پاس لے گیا اور خود کے پاس بینہ نہ ہونے کے سبب اس سے عدم دَین پر قسم کھلائی اور عدمِ دین پر اس کی قسم کی بنیاد پر قاضی نے عدمِ دَین کا فیصلہ کر دیا تو اب قاضی کے فیصلہ سے دَین نہ رہا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح قاضی کی مجلس میں مدیون نے دین کا اقرار کیا پھر قاضی نے اس کو قید کرلیا تو اس صورت میں بھی حالف بری ہوجائے گا؛ کیونکہ حالف نے یمین کو یوم پر مقید کیا تھا اور اپنے فعل پر مقید کیا تھا اور اس نے اپنی استطاعت کے مطابق اس پر عمل کیا، لہٰذا حانث نہ ہوگا؛ لیکن اگر قاضی نے قید نہیں کیا تو یوم کے گذرنے تک مدیون کو لازم پکڑنا پڑیگا اور یوم سے پہلے اس کو چھوڑ دیا تو حالف حانث ہوجائے گا۔

(۲) حالف نے لا أدع والی ہی حلف اٹھائی ہے لیکن دَین ادھار تھا اور ضابطہ کے اعتبار سے دین کا مطالبہ درست نہ تھا لیکن اس نے مطالبہ کرلیا اور اعطنی مالی کہا تو حالف بری ہوجائے گا؛ کیونکہ یہاں بھی حسب استطاعت فعل پر عمل کیا ہے۔

مطلب حلف لا يفارقني ففر منه يحنث

[تنبيه]

قيد بالمفارقة لأنه لو فر منه لا يحنث ولو قال لا يفارقني يحنث خانية. وفيها لا أدع مالي عليك اليوم فحلفه عند القاضي بر وكذا لو أقر فحبسه، وإن لم يحبسه يلازمه إلى الليل، ولو كان الدين مؤجلا لم يحل يقول له أعطني مالي فإذا قاله صار بارا (رد المحتار: ۱۱/۵۰۳)

(۳۴) مطلب حلف لا يكلم عبد فلان أو عرسه ثم زالت الإضافة ببيع أو طلاق

منسوب محلوف علیہ سے نسبت ختم ہونے کے بعد یمین کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ لا يكلم عبده أو عرسه أو صديقه، أو لا يدخل داره أو لا يلبس ثوبه أو لا ياكل طعامه أو لا يركب دابته؛

یعنی بخدا وہ فلاں کے غلام یا اس کی دلہن یا اس کے دوست سے بات نہیں کرے گا، یا فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوگا یا فلاں کا کپڑا نہیں پہنے گا یا فلاں کا کھانا نہیں کھائے گا یا اس کی سواری پر سوار نہ ہوگا؛ اور ایسی قسم کے بعد محلوف علیہ غلام کی بیع ہوگئی یا ہبہ کر دیا یا صدقہ کر دیا یا کوئی اس غلام کا وارث ہوگیا؛ اسی طرح دلہن کو طلاق ہوگئی، دوست سے دشمنی ہوگئی؛ ان تمام امور کے بعد غلام سے کلام، دلہن سے گفتگو اور دوست سے بات چیت کی؛ اسی طرح مذکورہ دیگر امور بھی نسبت و اضافت کی تبدیلی کے بعد کلام پائے گئے تو حالف حانث نہ ہوگا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ استعمال اضافت اور زوال اضافت سے ہونے والے فرق اور اس کے حکم کو بیان کرتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ لایکلم عبدہ میں ملکت کی جانب اضافت ہے اور لایکلم عرسہ أو صدیقہ میں اضافت نسبتی ہے اور یہ مثالیں اضافت الی المفرد کی ہے اور اگر اضافت جمع کی جانب ہو، جیسے لایکلم عبیدہ أو أعراسہ أو أصدقائہ تو بھی حکم متن میں مذکور صورت کی طرح ہوگا؛ کیونکہ اضافت ختم ہوسکتی ہے اور تجدد پذیر ہوتی ہے، لہٰذا اضافت ختم ہونے کے بعد فعل محلوف علیہ پایا جائے تو آدمی حانث نہ ہوگا؛ لیکن اضافتِ جمع کی صورت میں اضافت ملک اور اضافت نسبت میں باعتبار حنث فرق کیا جائے گا کہ اضافت نسبت میں جمع کے افراد سے کلام کرنے سے ہی حانث ہوگا، کسی ایک سے بھی کلام نہیں کیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اضافت ملک ہے تو ادنیٰ جمع یعنی کم سے کم تین سے کلام کرنے سے حانث ہوگا۔

(وفي) حلفه (لا يكلم عبده) أي عبد فلان (أو عرسه أو صديقه أو لا يدخل داره) أو لا يلبس ثوبه أو لا يأكل طعامه أو لا يركب دابته (إن زالت إضافته) ببيع أو طلاق أو عداوة (وكلمه لم يحنث في العبد) (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يكلم عبد فلان أو عرسه ثم زالت الإضافة ببيع أو طلاق

(قوله لا يكلم عبده) هذه الإضافة إضافة ملك، وقوله أو عرسه أو صديقه إضافة نسبة وهذا في إضافة المفرد وأما إضافة الجمع فالظاهر أنها كذلك من حيث زوال الإضافة والتجدد، نعم يفرق في إضافة الجمع بين إضافة الملك

والنسبة من حيث إنه لا يحنث إلا بالكل في النسبة وبأدنى الجمع في الملك كما سيذكره المصنف (قوله إن زالت إضافته) أي ولو إلى الحالف كما في لا آكل طعامك هذا فأهداه له فأكل لم يحنث في قياس قولهما وعند محمد يحنث وكذلك في بقية المسائل بحر عن الذخيرة (قوله ببيع) أي أو هبة أو صدقة أو إرث أو غير ذلك رملي وهذا راجع للعبد والدار وما بعدهما (قوله أو طلاق) راجع للعرس، وقوله أو عداوة راجع للصديق (رد المحتار: ۱۱/۵۰۵-۵۰۶)

(۳۵) مطلب لا يكلمه الحين أو حينا

حین اور زمان کی یمین اور اس کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ 'الحین' اور 'الزمان' معرفہ اور 'حینٌ' اور 'زمانٌ' نکرہ چھ ماہ کی مدت کے لئے آتا ہے اور الحین اور الزمان معرفہ کی صورت میں وقتِ حلف سے چھ ماہ شمار ہوں گے اس لئے کہ چھ ماہ درمیانی مدت ہے اور ان دونوں لفظوں میں صحیح قول کے مطابق حالف کی نیت بھی معتبر ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامی الفاظِ یمین میں حین اور زمان کا استعمال اور اس سے کتنی مدت مراد ہوگی اس کی وضاحت فرماتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حین اور زمان کا استعمال اثبات ونفی میں یکساں ہے جیسے: والله لا أكلمه الحين أو حينا يا والله لأصوم الحين أو حينا أو الزمان أو زمانا۔

پھر لا أكلمه الحين أو الزمان ہو یعنی لفظ معرفہ ہو تو وقت حلف سے چھ ماہ شمار ہوں گے اور نکرہ ہو جیسے کہ لأصوم حينا اور زمانا میں تو حالف کو اختیار ہے کہ وہ اپنے طور پر چھ ماہ کی تعیین کرے اور سابق مطلب لا أكلمه شهرا میں یہ فرق گذر چکا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کے الفاظ لأنه الوسط، ستة أشهر (چھ ماہ) کی علت ہے، اس لئے کہ حین سے کبھی ایک گھڑی (ساعت) مراد لی جاتی ہے، جیسے فسبحٰن الله حين تمسون اور کبھی چالیس سال مراد ہوتے ہیں، جیسے کہ هل

أتیٰ علی الإنسان حین من الدّھر میں حین کی مدت مفسرین نے چالیس سال بیان کی ہے اور کبھی چھ ماہ مراد ہوتے ہیں جیسے کہ ابن عباس ؓ نے تؤتی أکلھا کل حین کی تفسیر فرمائی ہے کہ گابھا کہ نکلنے سے لیکر پکی کھجور بننے میں چھ ماہ مدت صرف ہوتی ہے، پس جب حالف کی کوئی نیت نہ ہوتو یہی درمیانی مدت چھ ماہ مراد ہوگی۔

اور اس لئے بھی کہ قلیل مدت منع میں مقصود نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس قدر کلام وغیرہ سے رکنا عادۃً ممکن ہوتا ہے، اس امتناع کو مضبوط کرنے کے لئے یمین کی ضرورت نہیں ہوتی اور چالیس سال بھی عادۃً حالف کا مقصد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ چالیس سال ابد کے معنی میں آتا ہے اور حالف حین کے ذکر سے خاموش رہے تو بھی ابد کا معنی حاصل ہوجاتا، پس ظاہر یہی ہے کہ نہ اقل مقصود ہو، نہ ابد اور نہ چالیس سال؛ پس وسط مدت (چھ ماہ) استعمال میں فیصل ہوگی۔ اور لفظ زمان کا استعمال بھی حین کی طرح ہے اور مکمل تفصیل فتح القدیر میں ہے۔

چونکہ لفظ حین و زمان اقل، اوسط اور طویل مدت؛ ہر ایک کے لئے بھی مستعمل ہے، اس لئے اگر حالف نے نیت میں کوئی مخصوص مقدارِ زمانہ مراد لی ہوتو اس کا اعتبار ہوگا اور یمین بھی چھ ماہ سے مقید نہ ہوگی۔

(الحين والزمان ومنكرهما ستة أشهر) من حين حلفه لأنه الوسط (وبها) أي بالنية (ما نوى) فيهما على الصحيح بدائع. (در مع التنوير)

مطلب لا أكلمه الحين أو حينا

(قوله الحين والزمان إلخ) أي سواء كان في النفي كوالله لا أكلمه الحين أو حينا أو الإثبات نحو لأصومن الحين أو حينا أو الزمان أو زمانا (قوله من حين حلفه) أي يعتبر ابتداء الستة أشهر من وقت اليمين بخلاف لأصومن حينا أو زمانا فإن له أن يعين أي ستة أشهر شاء وتقدم الفرق فتح: أي تقدم في قوله لا أكلمه شهرا (قوله لأنه الوسط) علة لقوله ستة أشهر وذلك لأن الحين قد يراد به ساعة كما في- {فسبحان الله حين تمسون} [الروم:١٧]- وأربعون سنة كما قال المفسرون في- {هل أتى على الإنسان حين من الدهر} [الإنسان:١]- وستة أشهر كما قال ابن

عباس في - {تؤتي أكلها كل حين} [إبراهيم: ٢٥] - لأنها مدة ما بين أن يخرج الطلع إلى أن يصير رطبا، فعند عدم النية ينصرف إليه لأنه الوسط ولأن القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والأربعون سنة لا يقصد بالحلف عادة لأنه في معنى الأبد، ولو سكت عن الحين تأبد فالظاهر أنه لم يقصد الأقل ولا الأبد ولا أربعين سنة، فيحكم بالوسط في الاستعمال، والزمان استعمل استعمال الحين وتمامه في الفتح (قوله أي بالنية) أي يصح بالنية ما نواه وبين الشارح بتفسير الضمير أن الضمير عائد على النية التي تضمنها نوى فهو من قبيل عود الضمير على مرجع معنوي متضمن في لفظ متأخر لفظا متقدم رتبة لأن الأصل ما نواه كائن بها. اهـ. ح (قوله فيهما) أي في الحين والزمان أي إذا نوى مقدارا صدق لأنه نوى حقيقة كلامه، لأن كلا منهما للقدر المشترك بين القليل والكثير والمتوسط واستعمل في كل كما مر فتح. (رد المحتار: ١١/٥١١-٥١٢)

(٣٦) مطلب لا أكلمه غرة الشهر أو رأس الشهر

غرۂ شہر اور رأس الشہر میں کوئی کام نہ کرنے کی یمین کا حکم

درمع التنویر میں ہے کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ لأفعلن كذا غرة الشهر یعنی بخدا میں مہینہ کے پہلے چاند کوضرور ایسا کروگا تو غرہ سے اس مہینہ کا پہلا دن رات مراد ہوگا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ غرة الشهر اور رأس الشهر کی وضاحت اور اس کے مصداق کو بیان کرتے ہیں؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ لأفعلن غرة الشهر اور رأس الشهر کی طرح ہی لأفعلن عند الهلال اور إذا أهل الهلال کا حکم ہے اور اس سے مہینہ کی پہلی رات اور دن مراد ہوگا، اور اگر حالف نے یمین سے اس گھڑی کی نیت کرے جس میں چاند طلوع ہوتا ہے تو وہ بھی صحیح ہے؛ کیوں کہ یہ حقیقت پر عمل ہے، حالانکہ اس میں حالف پر سختی ہے یعنی حالف نے اگر لأفعلن كذا غرة الشهر اور عند الهلال کی قسم کھائی ہو تو اس میں حالف کی خود پر تغلیظ ہے، بایں طور کہ عین اس وقت محلوف علیہ کام کرنا

ہوگا اور اگر قسم لاأکلمه کی ہوتو پھر ساعتِ طلوع مراد لینے میں تغلیظ نہیں بلکہ تیسیر ہے، اسی طرح فتح میں تفصیل ہے۔مزید فتح میں یہ بھی ہے کہ عرف میں 'غرۃ' مہینہ کے پہلے رات اور دن کو کہا جاتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا؛ البتہ لغت میں غرۃ الشھر مہینہ کے پہلے تین دن کے لئے استعمال ہوتا ہے اور سلخ الشھر مہینہ کے انتیسویں دن کو کہا جاتا ہے۔

(وغرة الشهر ورأس الشهر أول ليلة منه) ويومها (در مع التنوير)

مطلب لاأكلمه غرة الشهر أو رأس الشهر

(قوله وغرة الشهر ورأس الشهر) وكذا عند الهلال أو إذا أهل الهلال وإن نوى الساعة التي أهل فيها صح لأنه الحقيقة وفيه تغليظ عليه كذا في الفتح. وفيه أيضا أن الغرة في العرف ما ذكر وإن كان في اللغة للأيام الثلاثة وسلخ الشهر التاسع والعشرون (رد المحتار: ۱۱/ ۵۱۲)

(۳۷) مطلب في المسائل التي توقف فيها الإمام

وہ مسائل جن میں امام اعظمؒ نے توقف اختیار کیا ہے۔

در مع التنویر میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ سراج میں ہے کہ امام صاحبؒ نے چودہ مسائل میں توقف اختیار کیا ہے اور ائمہ اربعہ بلکہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور جبرئیل سے بھی لاأدری (مجھے معلوم نہیں) منقول ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے وہ مسائل جن میں امام صاحب نے توقف کیا ہے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

اور وہ مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) لفظ 'دہر' (نکرہ) کی مدت کی وضاحت میں امام اعظم نے توقف اختیار کیا ہے ۔(۲) وہ جانور جو صرف گندگی کھاتا ہے یا وہ جانور جس کی اکثر غذا ناپاکی کھانا ہے تو اس کا گوشت کب پاک سمجھا جائے گا؟ تو ایک روایت یہ ہے کہ تین دن اس جانور کو قید رکھا جائے اور دوسری روایت یہ ہے کہ سات دن قید رکھا جائے (۳) کتا کب معلَّم سمجھا جائے گا؟ تو

امام صاحب نے اس کو مبتلیٰ بہ کے حوالہ کیا ہے اور امام صاحب سے ایک روایت مروی ہے جو صاحبینؒ کا مسلک ہے کہ کتا تین مرتبہ کھانا چھوڑ دے تو اس کو معلم سمجھا جائے گا (۴) بچہ کی ختنہ کا آخری وقت کیا ہے؟ تو ایک روایت یہ ہے کہ دس سال یا سات سال اور اسی روایت کو علامہ تمرتاشیؒ نے متن میں اختیار کیا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ختنہ کی انتہائی مدت بارہ سال ہے۔ (۵) ایسا خنثیٰ مشکل جو دونوں شرمگاہ سے پیشاب کرے تو اس کو کیا سمجھا جائے گا ؟ امام صاحبؒ نے توقف کیا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ زیادہ پیشاب جس محل سے ہو اس کا اعتبار کر کے حکم لگایا جائے گا۔ (٦) سؤرِحمار کے مطہّر ہونے میں توقف اختیار کیا ہے نہ کہ اس کے طاہر (پاک ہونے میں) (۷) کیا ملائکہ انبیاء سے افضل ہے تو امام صاحب کا توقف ہے اور بحث کتاب الصلوۃ میں گذر چکی ہے (۸) مشرکین کے نابالغ بچوں کے حکم میں امام صاحب نے توقف فرمایا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بغیر گناہ کے کسی کو سزا نہیں دیتے ہیں اور یہ بحث کتاب الجنائز میں گذر چکی ہے۔ (۹) مسجد کی دیوار پر اپنے مال سے نقش ونگار کرنا کیسا ہے؟ تو امام صاحبؒ نے توقف اختیار کیا ہے، البتہ حکم گذر چکا کہ اگر ظالم کا خوف ہو یا مسجد کی دیوار واقف کے زمانہ سے نقش ونگار والی ہو یا اصلاح جدار کے قصد سے نقش ونگار کیا جائے تو درست ہے۔ (۱۰) کیا انسان کی طرح جنات کو بھی عبادت و اطاعت پر قیامت کے دن ثواب ملے گا یا نہیں؟

نوٹ: (۱) السراج الوہاج میں اس مقام پر کل ۸ مسائل توقف مذکور ہیں:

وتوقف أبو حنيفة علیہ الرحمۃ فی ثمانی مسائل ولم یوقت فیها وقتا ولم یقطع فیها بجواب الخ (السراج الوهاج مخطوط)

(۲) مسائل توقف کی تعداد چودہ کہیں مذکور نہیں، یہ شاید صاحب نہر کا تسامح ہے، علامہ حصکفی کی یہ عبارت نہر سے منقول ہے۔ علامہ شامی نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی ،مگر شرنبلالیہ کے حوالے سے شعر میں ۹ مقامات ذکر فرما کر اپنی طرف سے دسواں مقام بڑھا

کر شعر کا اضافہ فرمایا ہے۔

(۳) ان مواقعِ توقف میں اطفال مشرکین کے بارے میں امام صاحب کے توقف کا ذکر ہے، جب کہ کتاب الجنائز میں امام صاحب کا مسلک یہ مذکور ہے کہ ان کا حکم مشیتِ الٰہی کے حوالے ہے۔

وفي السراج توقف الإمام في أربع عشرة مسألة ونقل لا أدري عن الأئمة بل عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وعن جبريل أيضا (درمع التنوير)

مطلب فى المسائل التي توقف فيها الإمام

(قوله توقف الإمام في أربع عشرة مسألة) منها لفظ دهر, ومنها الدابة التي لا تأكل إلا الجلة، وقيل التي أكثر غذائها. متى يطيب لحمها؟ فروي تحبس ثلاثة أيام وقيل سبعة ومنها الكلب متى يصير معلما ففوضه للمبتلى، وعنه وهو قوله بترك الأكل ثلاثا، ومنها وقت الختان روي عشر سنين أو سبع، وعليه مشى المصنف آخر المتن،وقيل: أقصاه اثنا عشر ومنها: الخنثى المشكل إذا بال من فرجيه. وقالا يعتبر الأكثر ومنها سؤر الحمار والتوقف في طهوريته لا في طهارته ومنها: هل الملائكة أفضل من الأنبياء؟ ومر في الصلاة أن خواص البشر أفضل، ومنها أطفال المشركين وقال محمد: لا يعذب الله أحدا بلا ذنب ومر في الجنائز ومنها نقش جدار المسجد من ماله ومر أنه يجوز لو خيف عليه من ظالم أو كان منقوشا زمن الواقف أو لإصلاح الجدار.

وفي الشرنبلالية أنه نظمها شيخ الإسلام ابن أبي شريف بقوله:

حمل الإمام أبا حنيفة دينه	أن قال لا أدري لتسعة أسئله
أطفال أهل الشرك أين محلهم	وهل الملائكة الكرام مفضله
أم أنبياء الله ثم اللحم من	جلالة أنى يطيب الأكل له
والدهر مع وقت الختان وكلبهم	وصف المعلم أي وقت حصله
والحكم في الخنثى إذا ما بال من	فرجيه مع سؤر الحمار استشكله
وأجائز نقش الجدار لمسجد	من وقفه أم لم يجز أن يفعله اهـ

قلت: وألحقت بها بيتا آخر فقلت:

ويزاد عاشرة هل الجني يثا ... ب بطاعة كالإنس يوم المسأله

(ردالمحتار: ۵۱۰/۱۱-۵۱۱)

(۳۸) مطلب الجمع لا یستعمل لواحد إلا فی مسائل

چند مسائل میں جمع واحد کے لئے استعمال ہوتی ہے۔

درمع التنویر میں مسئلہ مذکور ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ لا یکلم عبیداً یا عبید فلان یا لا یرکب دواب فلان یا لا یلبس ثیاب فلان؛ تو ان تمام صورتوں میں اگر فلاں کے پاس ہر صنف کے تین سے زائد افراد ہوتو تین افراد کے ساتھ اس فعل کو انجام دینے سے وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر تین سے کم افراد کے ساتھ اس فعل کو انجام دیا تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر اس نے 'عبیدا' وغیرہ بول کر اس کے تمام افراد سے بات کرنے کی نیت کی تو یہ نیت درست ہوگی، اور فلاں کے سبھی غلاموں سے بات کرنے سے ہی حانث ہوگا صرف تین سے بات کرنے پر حنث منحصر نہیں ہوگی۔ اور اگر یمین فلاں کے دوستوں، بیویوں یا بھائیوں پر ہوتو جب تک تمام سے بات نہیں کرے گا تب تک وہ حانث نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ منع کرنا ان سب میں پائے جانے والے معنی کی وجہ سے تھا، پس یمین ان سب کی ذاتوں سے متعلق ہوگی۔ اور اگر فلاں کا صرف ایک ہی بھائی ہو اور حالف کو اس کا علم ہو کہ اس کا ایک ہی بھائی ہے تو ایک سے بات کرنے سے حانث ہوجائے گا اور اگر علم نہ ہو تو پھر حانث نہیں ہوگا، جیسا کہ واقعات میں ہے۔ اور النہر الفائق میں بھائیوں کے ساتھ اصدقاء اور زوجات وغیرہ کو بھی اس بحث میں شامل کیا ہے۔

آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ ان چار مسائل میں سے ایک ہے جن میں جمع کو واحد کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اشباہ میں ہے۔ اور اگر یمین الأطعمة، الثیاب اور النساء وغیرہ کی ہو اور وہ معرف بأل ہو مثلا کوئی شخص کہے لا أکلم النساء تو اس صورت میں یمین بالاجماع ایک پر واقع ہوگی اور کسی بھی ایک عورت سے بات کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ اس لیے کہ معرف باللام عہد خارجی کے لئے ہوتا ہے اگر ممکن ہو، ورنہ تو جنس کے لئے ہوتا ہے اور اگر ان تمام میں کل کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ان مسائل کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جن میں جمع کو واحد کے لئے استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے ان مسائل کو اپنی شرح 'الدر المنتقی' میں کتاب الوقف کے آخر میں بیان کیا ہے اور ان پر اضافہ بھی کیا ہے، در منتقی میں مذکور تفصیل درج ذیل ہے:

وہ فرماتے ہیں کہ جمع کو واحد کے لئے چند مسائل میں استعمال کیا جاتا ہے:

(۱) ایک آدمی نے اپنی اولاد (صیغہ جمع) پر کسی چیز کو وقف کیا اور اس کا صرف ایک ہی بچہ ہو تو وقف کی پوری آمدنی اس بچہ کے لئے ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر بنیہ کہا اور اس کا صرف ایک ہی بیٹا ہو تو آمدنی کا صرف آدھا حصہ اس بیٹے کے لئے ہوگا (۲) ایک آدمی نے اپنے فلاں شہر میں رہنے والے رشتہ داروں پر کسی چیز کو وقف کیا اور اس شہر میں فلاں کا صرف ایک ہی رشتہ دار باقی ہو تو پوری آمدنی اس کے لئے ہوگی۔ (۳) کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے بھائیوں سے بات نہیں کرے گا اور فلاں کا صرف ایک ہی بھائی ہو تو اس ایک سے ہی بات کرنے سے حالف حانث ہو جائے گا۔ (۴) کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس دانے کی تین روٹی یا چپاتی نہیں کھائے گا اور اس دانے کی صرف ایک ہی روٹی ہو تو اس ایک روٹی کو کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ (۵) کسی نے قسم کھائی کہ وہ فقراء یا مساکین یا لوگوں سے یا انسانوں سے یا اس قوم سے یا اہل بغداد سے بات نہیں کرے گا تو تمام صورتوں میں صرف ایک ہی فرد سے بات کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا، جیسا کہ کھانوں، کپڑوں اور عورتوں وغیرہ میں معرف باللام (مثلاً لا یأکل الأطعمة کہنے) کی صورت میں ہوتا ہے۔

پھر آگے در منتقی میں علامہ حصکفیؒ نے پہلے مسئلہ (وقف علی أولادہ أو بنیہ) پر طویل بحث کی ہے، اور خانیہ میں اس مسئلہ کا حکم الگ ہونے کو بیان کرتے ہوئے دونوں میں تطبیق دی ہے۔ اور مکمل بحث ان شاء اللہ کتاب الوقف میں آئے گی۔

یعنی خانیہ میں 'اولادہ' اور 'بنیہ' پر وقف کا حکم یکساں ہے کہ ایک بیٹا ہوگا تو نصف اس کو ملے گا اور بقیہ فقراء کو ملے گا، مگر علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ تمام متون میں اولاد اور بنین کے درمیان حکم کا فرق ہے کہ ولد کو کل ملے گا اور ابن کو نصف ملے۔ اور علامہ حصکفیؒ کے بقول خانیہ میں ولد کو نصف دینے کی صورتِ مسئلہ الگ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وقف علی الأولاد ثم للفقراء تھا، بوقتِ وقف دو بیٹے تھے اور بوقتِ غلہ ایک بیٹا مر گیا، اس لیے اس ایک کو نصف ملے گا اور بقیہ فقراء کو ملے گا، اگر پہلے سے ایک ہوتا تو اس کو پورا ہی ملتا، یہ علامہ حصفکیؒ کی رائے ہے۔ اس صورت کے متعلق مزید تفصیل آئندہ مطلب کے ضمن میں آئے گی۔ اور اس سے واضح ہوگا کہ صیغۂ 'اولاد' اور 'بنین' کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اور کل ونصف کے استحقاق کے فرق کی وجہ کیا ہے؟

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ أولادہ اور بنیہ کی تفصیل کتاب الوقف میں آئے گی، کتاب الوقف میں جو مذکور ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بابِ وقف میں جمع کی اقل مقدار دو مراد لی جاتی ہے، اس لئے بنیہ کے صیغے سے وقف کیا اور بیٹا صرف ایک ہے تو نصف بیٹے کا اور بقیہ فقراء کو ملے گا، جب کہ أولادہ اور بنیہ کے فرق سے متعلق وہی تفصیل ذکر فرمائی ہے جو درمنتقی کے حوالے سے تطبیق کی تفصیل میں ہم نے اوپر نقل کی ہے۔

احقر کی رائے یہ ہے کہ اولادہ اور بنیہ کا حکم یکساں ہے۔ اور فرق کی بات اس مسئلے میں تھی جب ایک جملہ وقف علی بنیہ اور دوسرا جملہ وقف علی ولدہ کا تھا۔ یعنی جمع اور واحد کے فرق کو بیان کرنا تھا مگر خلط بحث سے 'واحد' کا لحاظ نہ رہا اور واحد کا جو حکم تھا وہ جمع یعنی اولاد کا مان لیا گیا؛ چنانچہ درمنتقی میں تطبیق سے پہلے یہ عبارت ہے: قد اتفقت کلمتهم علی أنه لو وقف علی بنیه وله ولد واحد فله النصف والباقی للفقراء ولو علی ولده فله الکل لأنه مفرد مضاف فیعم۔

اور واحد وجمع کا ہی فرق اور فرق کی بنیاد درمختار کتاب الوقف میں بھی آگے آرہی

ہے۔پس فرق کی وجہ احقر کی نظر میں واحد اور جمع کا صیغہ ہے نہ کہ اولاد اور بنین کا فرق۔

(حلف لا يكلم) عبيدا أو (عبيد فلان أو لا يركب دوابه أو لا يلبس ثيابه ففعل بثلاثة منها حنث إن كان له) أي لفلان (أكثر من ثلاثة) من كل صنف (وإلا) بأن كلم أقل من ثلاثة (لا) يحنث وتصح نية الكل. (وإن كانت يمينه على زوجاته أو أصدقائه أو إخوته لا يحنث ما لم يكلم الكل مما سمي) لأن المنع لمعنى في هؤلاء فتعلقت اليمين بأعيانهم، ولو لم يكن له إلا أخ واحد فإن كان يعلم به حنث وإلا لا كما في الواقعات، وألحق في النهر الأصدقاء والزوجات. قلت: وهي من المسائل الأربع التي يكون فيها الجمع لواحد كما في الأشباه. وأما الأطعمة والثياب والنساء فيقع على الواحد إجماعا لانصراف المعرف للعهد إن أمكن وإلا فللجنس، ولو نوى الكل صح والله تعالى أعلم. (درمع التنوير)

مطلب الجمع لا يستعمل لواحد إلا في مسائل

(قوله من المسائل الأربع إلخ) ذكرها في شرحه على الملتقى آخر كتاب الوقف، وزاد عليها حيث قال: فائدة: الجمع لا يكون أي لا يستعمل للواحد إلا في مسائل: وقف على أولاده وليس له إلا واحد، فله كل الغلة بخلاف بنيه. وقف على أقاربه المقيمين ببلد كذا فلم يبق منهم إلا واحد. حلف لا يكلم إخوة فلان وليس له إلا واحد. حلف لا يأكل ثلاثة أرغفة من هذا الحب أو الخبز وليس منه إلا رغيف واحد. حلف لا يكلم الفقراء أو المساكين أو الناس أو بني آدم وهؤلاء القوم أو أهل بغداد حنث بواحد كما في الأطعمة والثياب والنساء، ثم أطال في ذلك وفي الكلام على المسألة الأولى، وأنها مخالفة لما في الخانية ثم وفق بينهما فراجعه وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليها في الوقف.

(قوله وأما الأطعمة والثياب إلخ) أي إذا كانت معرفة بأل مثل لا آكل الأطعمة ولا ألبس الثياب بخلاف أطعمة زيد وثيابه فلا بد من الجمعية كما مر وقوله لانصراف المعرف للعهد إلخ بيان لوجه الفرق. (رد المحتار: ۱۱/۵۲۳-۵۲۴)

(۳۹) مطلب: تحقيق مهم في الفرق بين لا أكلم عبيد فلان أو زوجاته أو النساء أو نساءً

لا أكلم عبيد فلان أو لا أكلم زوجات فلان وغیرہ میں فرق

سابقہ مطلب میں ضمناً یہ تفصیل گذری ہے کہ محلوف علیہ ’جمع‘ ہو تو حنث اور بِر کا تعلق

تمام افراد سے ہوگا یا بعض سے؟ اس مطلب میں ان ہی مسائل کی مختلف صورتوں کا حکم ضابطہ اور اصول کے ساتھ ذکر کرنا مقصود ہے۔

جمع معرف باللام بمعنی جنس کا حکم:

تلخیص الجامع اور اس کی شرح میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ إن کلمت بنی آدم أو الرجال أو النساء فکذا تو اس صورت میں صرف ایک ہی فرد سے بات کرنے سے حانث ہو جائے گا، مگر یہ کہ وہ کل کی نیت کرے تو جمع معرف کو جنس کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے تو قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی، اور وہ کبھی بھی حانث نہیں ہوگا۔

کیوں کہ اطلاق (عدم نیت) کے وقت کلام کو (جنس کے اعتبار سے) ادنی کی طرف پھیرنا کلام کی تصحیح کے لئے ہے، کہ پوری جنس سے کلام کرنا انسان کے بس میں نہیں ہوتا، اس لئے یقیناً اس کی قسم سے پوری جنس مراد نہ ہوگی۔ مگر جب اس نے خود ہی کل کی نیت کی تو اس نے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے، لہٰذا کل کی نیت درست ہوگی۔

جمع منکر کا حکم

جمع نکرہ ہو مثلاً إن کلمت نساءً کہا تو اس صورت میں تین افراد سے بات کرنے سے حانث ہوگا، اس سے کم میں حانث نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ تین ادنی جمع ہے۔ اور اگر وہ تین سے زائد کی نیت کرے تو قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی، اگرچہ اس صورت میں اس پر تخفیف ہوتی ہو۔ اس لئے کہ تین سے زائد بھی حقیقی جمع ہے۔ اسی طرح جمع نکرہ کی صورت میں اگر وہ واحد کی نیت کرے تو اس کی یہ نیت بھی درست ہوگی؛ کیوں کہ جمع بول کر واحد مراد لینا ممکن ہے جیسا کہ (إنا أنزلناہ) میں جمع بول کر واحد مراد لیا گیا ہے۔ البتہ تثنیہ کی نیت درست نہیں ہے۔

گویا پہلی صورت جمع معرف بہ معنی جنس میں اصلاً 'فرد' مراد ہوگا اور ارادۂ جمع کے لئے نیت شرط ہے جبکہ جمع منکر میں اصلاً جمع مراد ہوگی اور ارادۂ فرد کے لیے نیت شرط ہوگی۔

جمع معرف بمعنی معرفہ ومعہود کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین نے صراحت کی ہیں کہ معرفہ بأل کو اگر ممکن ہوتو اصلاً عہد خارجی کی طرف پھیرا جائے گا، ورنہ تو وہ جنس کے لئے ہوگا؛ اس لیے کہ 'أل' جب جمع پر داخل ہو اور عہد خارجی نہ ہوتو وہ جمعیت کے معنی کو باطل کردیتا ہے، جیسے کہ لا أشتری العبید اور جنس کا حکم اوپر گذر چکا۔ پس جب یہ جمع جنس کے لیے نہ ہو اور معہود کے لئے ہوتو اس کی دو صورتیں ہوں گی، افرادِ جمع محصور ہوں گے یا غیر محصور؛ جس کی تفصیل آگے ذکر کرنا مقصود ہے۔ اسی جمع معرف بأل (محصور وغیر محصور) کی طرح وہ صیغۂ جمع بھی ہے جس میں اضافت کی وجہ سے تعریف ہو، اس لیے علامہ شامیؒ آگے کی تفصیل جمع مضاف ہی کی مثالوں سے ذکر فرماتے ہیں۔

جمع مضاف جب محصور ہوتو وہ معرف معہود کی قسم میں سے ہوگا، لہٰذا اس میں جمعیت کا معنی باطل نہ ہوگا؛ لیکن کبھی اس میں ادنی جمع یعنی تین افراد پر اکتفاء کیا جاتا ہے جیسے کہ عبید فلان اور ثیاب فلان وغیرہ میں اور کبھی جمع میں سارے افراد کو مراد لینا ضروری ہوتا ہے جیسے کہ زوجاته، أصدقائه اور أخوته وغیرہ میں۔ اور وجہ فرق سابق میں گذر گئی ہے کہ اضافت ملک کی ہوتو ادنی جمع سے حنث وبر متعلق ہوگا اور اضافت نسبت کی ہوتو یمین کا تعلق جمیع افراد سے ہوگا۔

اور اگر جمع مضاف غیر محصور ہو مثلا لا أکلم بنی آدم، أو أهل بغداد، أو هؤلاء القوم کہا تو یہ جنس کے لئے ہوگا؛ کیوں کہ عہد نہیں پایا گیا۔ لہٰذا وہ ایک ہی فرد کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ اس کی تائید میں منیة المفتی کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں جس میں امام ابو یوسفؒ کے کلام سے اس فرق پر استدلال کیا گیا ہے۔ منیۃ المفتی میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے کسی کے غلاموں سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی

(عبید فلان) تو دیکھا جائے گا: اگر اس کے اتنے غلام ہوں، جن کو وہ ایک ہی دفعہ سلام کر کے جمع کرسکتا ہے تو جب تک کہ تمام سے کلام نہ کر لے حانث نہیں ہوگا، بعض سے کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے اتنے غلام ہو کہ وہ ایک دفعہ سلام کر کے ان تمام کو جمع نہیں کرسکتا تو اس صورت میں صرف ایک کے ساتھ بات کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ اور ایسا ہی حکم کپڑوں کی یمین میں بھی ہوگا، یعنی اگر اس کے پاس اتنے کپڑے ہیں جن کو ایک ہی دفعہ میں پہنا جاسکتا ہے تو وہ تمام کپڑے پہننے سے ہی حانث ہوگا، بعض پہننے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس سے بھی زائد ہے تو پھر صرف ایک کے پہننے سے حانث ہوجائے گا۔ پس 'منیۃ المفتی' کی یہ عبارت جمع مضاف محصور اور جمع مضاف غیر محصور کے درمیان فرق کے بارے میں صریح ہے۔ لہٰذا جمع مضاف محصور معرف باللام معہود کے مانند ہے، جس میں جمعیت کا معنی ضروری ہے، اور جمع مضاف غیر محصور نکرہ اور معرف باللام غیر معہود کے مانند ہے، جس میں صرف ایک پر اکتفاء کیا جائے گا، اور اسی ضابطہ کے مطابق سابق مطلب میں 'درمنتقی' کے حوالے سے مذکور مسائل بھی متفرع ہے۔

اور سابقہ تفصیل سے صاحب بحر کے جواب کی صحت ظاہر ہوتی ہے اس مسئلہ میں کہ کسی نے قسم کھائی کہ أولاد زوجته لا يطلعون بيته پھر ایک بچہ نے جھانک لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، حنث کے لیے جمع ضروری ہے جیسا کہ یہ مصنف کے قول كل حل عليه حرام سے کچھ پہلے گذر چکا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لیکن یہاں مناسب یہ تھا کہ لابد من الجمع کی جگہ لابد من طلوع الكل کہتے (یعنی تمام کا جھانکنا ضروری ہے) اس لئے کہ أولاد زوجته، زوجات فلان میں اضافت برائے نسبت ہے، جس میں کل ضروری ہے، 'عبید فلان' کے مانند اضافتِ ملک نہیں کہ ادنی جمع کافی ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت عرف یہ ہے کہ اضافت برائے نسبت میں بھی

لوگ ایک فرد مراد لیتے ہیں، اور اس اعتبار سے یمین ایک فرد سے متعلق ہوگی اور کچھ سطروں پہلے علامہ شامیؒ نے اس کی مثال ذکر فرمائی ہے کہ:

عن القنية: (إن احسنتِ الی أقربائک فأنت طالق، فأحسنتْ إلی واحد منهم یحنث ولا یراد الجمع فی عرفنا)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے یہ ظاہر ہوگیا کہ سابق مطلب میں مذکور وقف کے مسئلہ میں درست بات صاحب خانیہ کی ہے یعنی یہ کہ اگر اولاد یا بنین دونوں ہی صورتوں میں اگر اس کا ایک ہی بیٹا یا ایک ہی بچہ ہو تو نصف اس کا ہوگا اور نصف فقراء کے لئے ہوگا؛ اس لیے کے اولادی اور بنیّ میں کوئی فرق نہیں ہے؛ کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک جمع مضاف معہود ہے، اور باب وقف میں جمع کم سے کم دو ہونے کے اصول کے مطابق اولادی وبنیّ کے مصداق میں دو افراد ہونے ضروری ہیں، برخلاف اگر اس نے وقف علی أولادی کی جگہ ولدی کہا ہو تو چوں کہ ولدی ایسا مفرد مضاف ہے جو واحد کو بھی شامل اور عام ہوتا ہے، لہٰذا ایک بچہ ہونے کی صورت میں ساری کی ساری آمدنی اس کی ہوگی۔

نیز سابقہ تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جمع مضاف معہود کا صرف ایک ہی فرد ہو تو لفظ بالکلیہ باطل نہیں ہوتا بلکہ کلام میں اسی کا کوئی نہ کوئی عمل دخل ہوتا ہے ورنہ تو وقف والے مسئلہ میں بچہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوتا اور اسی بناء پر لا أكلم إخوة فلان میں اگر اس کا ایک ہی بھائی ہو تو اس ایک سے بات کرنے سے بھی حانث ہوجاتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح جمع سے فردِ واحد مراد لینا اسی صورت میں ہوگا جبکہ حالف کو اس کا علم ہو کہ محلوف علیہ فردِ واحد ہی ہے گرچہ اس نے یمین میں صیغۂ جمع استعمال کیا ہے۔ پس اگر ایک ہونے کا علم نہ ہو تو پھر مقصود صرف جمع ہی ہوگی، جیسا کہ یمین کا صیغہ ہے اور اس صورت میں موجود فقط ایک بھائی سے بات کرنے سے حالف حانث نہ ہوگا۔

مطلب تحقيق مهم في الفرق بين لا أكلم عبيد فلان أو زوجاته أو النساء أو نساء

أقول: والفرق بين هذه المسائل من المواضع المشكلة فلا بد من بيانه فنقول: قال في تلخيص الجامع وشرحه إن كلمت بني آدم أو الرجال أو النساء حنث بالفرد إلا أن ينوي الكل إلحاقا للجمع المعرف بالجنس، فيصدق قضاء، ولا يحنث أبدا لأن الصرف إلى الأدنى عند الإطلاق لتصحيح كلامه إذ ليس في وسعه إثبات كل الجنس، وإذا نوى الكل فقد نوى حقيقة كلامه، وأما الجمع المنكر كإن كلمت نساء فيحنث بالثلاث لأنه أدنى الجمع، ولو نوى الزائد صدق قضاء وإن كان فيه تخفيف عليه لأن الزائد على الثلاث جمع حقيقة وله نية الفرد أيضا لجواز إرادته بلفظ الجمع نحو - {إنا أنزلناه} [القدر: ١]- لا نية المثنى اهـ وقد صرح الأصوليون بأن المعرف يصرف للعهد إن أمكن وإلا فللجنس لأن أل إذا دخلت على الجمع، ولا عهد تبطل معنى الجمعية كلا أشتري العبيد.

إذا علمت ذلك فنقول: إن الجمع المضاف إذا كان محصورا فهو من قسم المعرف المعهود، فلا تبطل فيه الجمعية ولكن تارة يكتفى بأدنى الجمع كما في عبيد فلان ودوابه وثيابه، وتارة لا بد من الكل كما في زوجاته وأصدقائه وإخوته، وقد مر الفرق. وأما إذا كان غير محصور مثل لا أكلم بني آدم أو أهل بغداد، أو هؤلاء القوم فإنه يكون للجنس لعدم العهد فيحنث بواحد، ويشير إلى هذا الفرق ما في منية المفتي، وعن أبي يوسف إن كان له من العبيد ما يجمعهم بتسليم واحد لم يحنث حتى يكلم الكل وإن كانوا أكثر من ذلك فكلم واحدا حنث، وكذا في الثياب إن كان له منها ما يلبس بلبسة واحدة لا يحنث إلا بالكل وإن كان أكثر فبواحد اهـ فهذا صريح في الفرق بين المضاف المحصور وغيره فصار المضاف المحصور مثل المعرف بأل المعهود لا بد فيه من الجمعية، وغير المحصور مثل المنكر والمعرف بأل غير المعهود يكتفى فيه بالواحد وعليه تخرج المسائل المارة عن شرح الملتقى، وبه يظهر صحة ما أجاب به صاحب البحر فيمن حلف أن أولاد زوجته لا يطلعون بيته فطلع واحد بأنه لا يحنث ولا بد من الجمع كما تقدم قبيل قول المصنف كل حل عليه حرام، لكن كان المناسب أن يقول لا بد من طلوع الكل، لأنه مثل زوجات فلان لا مثل عبيده وتقدم الفرق، لكن العرف الآن خلاف هذا كما ذكرناه قريبا وظهر أيضا أن مسألة الوقف الصواب فيها ما في الخانية من

التسوية بين الأولاد والبنين من أنه إذا لم يكن له إلا ولد واحد، فالنصف له والنصف للفقراء إذ لا فرق بين قوله: على أولادي وقوله على بني فإن كلا منهما جمع مضاف معهود بخلاف قوله على ولدي فإنه مفرد مضاف يشمل الواحد، فكل الغلة له وبه يظهر أيضا أن الجمع المضاف المعهود إذا لم يوجد منه إلا فرد لا يبطل اللفظ بالكلية بل يبقى له مدخل في الكلام وإلا لم يستحق الولد شيئا ولذا حنث في لا أكلم إخوة فلان إذا لم يوجد غير واحد لكن هذا مع العلم وإلا كان المقصود هو الجمع لا غير كما مر فاغتنم تحقيق هذا المقام فإنه من مفردات هذا الكتاب والحمد لله على الإتمام والإنعام.(رد المحتار: ۱۱/۵۲۴-۵۲۶)

مطالبِ شامی

کتاب الایمان

مرتب:

مفتی عبدالواجد بن ثمیر الدین ناپاوی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

باب الیمین فی الطلاق والعتاق

[۱] مطلب أوّل عبد اشتریه حرّ

أوّل عبد أشتریه حرّ کی مختلف صورتوں کا حکم

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے اوّل عبد اشتریه فهو حر کے مختلف صیغوں اوران کے مختلف احکام اوروجہِ فرق کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۱) اگر کسی نے کہا کہ سب سے پہلا غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے، پھر اس نے ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہوجائے گا؛ اس لئے کہ اوّل 'فرد سابق' کو کہا جاتا ہے اور یہ معنی اس غلام پر صادق آتا ہے۔

(۲) اگر اس نے دو غلام ایک ساتھ خرید لئے پھر ایک تیسرا غلام خریدا تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا؛ کیونکہ پہلے دو غلاموں میں فردیت نہ تھی، سبقیت تھی؛ جبکہ تیسرے غلام میں فردیت ہے مگر سبقیت نہیں ہے۔

(۳) کسی آدمی نے لفظ 'وحدہ' بڑھا کر اس طرح تعلیق کی کہ: **أوّل عبد أشتریه وحده** پھر اس نے اولاً دو غلام خریدے اور اس کے بعد ایک غلام خریدا تو یہ تیسرا غلام آزاد ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں بعد میں خریدا جانے والا تیسرا غلام اب بھی اوّلیت سے خارج نہیں ہے؛ کیونکہ اوّلیت کو اس نے 'وحدہ' سے متصف کردیا تھا، پس پہلی خریداری اس صفت کے مطابق اوّلیت (فردیت) کا مصداق نہ تھی اور یہ تیسرا غلام اس کے مطابق ہے، لہٰذا شرط کے مطابق آزاد ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلے کی دو اور مثالیں بھی ذکر فرمائی ہے:

الف: أوّل عبد أشتريه بالدّنانير فهو حر پھر اوّلا اس نے دراہم کے ذریعہ غلام خریدا اور بعدہ دنانیر سے خریدا تو اب دنانیر سے خریدا ہوا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ دنانیر نہ ہونے کے سبب خریداری شرط میں مذکور اوّلیت سے متصف نہ تھی۔

ب: أوّل عبد اشتريه أسود فهو حرّ پھر اولاً اس نے سفید غلام خریدا اور بعدہ سیاہ غلام خریدا تو اب سیاہ غلام آزاد ہوگا؛ کیوں کہ اسود نہ ہونے کے سبب پہلی خریداری شرط میں مذکور اوّلیت سے متصف نہ تھی۔

(۴) اور اگر اس نے یوں کہا کہ **أوّل عبد أشتريه واحدًا فهو حرّ** پھر اس نے اوّلاً دو غلام خریدے اور پھر ایک غلام خریدا تو تیسرا غلام آزاد نہ ہوگا۔ جب کہ سابق میں نمبر ۳ پر گذری مثال میں 'وحدہ' کی یمین میں تیسرا خریدا ہوا غلام آزاد ہونے کا حکم ہے۔

تنویر مع الدر میں 'وحدہ' اور 'واحداً' کے حکم کی فرق کی وجہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ واحداً کو اگر عبد کا حال قرار دیا جائے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام آزاد ہو جائے اور مولی (حالف) کا حال قرار دیا جائے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام آزاد نہ ہو؛ پس ان دو احتمالات کے پیش نظر عتق اور عدم عتق میں شک ہو گیا، لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا؛ جب کہ 'وحدہ' میں اس طرح احتمال اور شک کی گنجائش نہیں، پس تیسرا غلام یقیناً آزاد ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرق شمس الائمہ کے حوالے سے فتح القدیر میں قیل کے ذریعہ نقل کیا گیا ہے اور اس فرق کی بنیاد پر دوسری بات علامہ شامیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر حالف نے 'واحداً' کے ذریعہ فقط عبد کا حال ہونے کی نیت کی ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

گویا در مع التنویر میں مذکور حکم اس وقت ہے جبکہ 'واحدا' کے متعلق متکلم کی کوئی نیت نہ ہو اگر مولی یا عبد میں سے کسی ایک کے حال ہونے کی واضح نیت ہو تو اسی کے مطابق عتق یا

عدم عتق کا حکم یقینی طور پر ہوگا۔

نوٹ:

اس مثال (أول عبد أشتریه واحداً) میں واحداً کو مولی یا عبد کا حال بنانے کے اعتبار سے عتق اور عدم عتق کا جو احتمال اور شک درمع التنویر میں مذکور ہے اس کی دو تقریریں علامہ رافعیؒ نے تقریرات رافعی میں ذکر فرمائی ہیں۔

الف: پہلی تقریر

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ ایک احتمال یہ ہے کہ واحداً کو مولی کا حال قرار دیا جائے یعنی مولی کے ساتھ خریداری میں کوئی اور شریک نہ ہو اس احتمال کے مطابق غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ 'واحداً' کو عبد کا حال مانا جائے اس اعتبار سے غلام آزاد نہ ہوگا؛ کیونکہ اس سے وحدتِ ذات مراد ہے اور یہ تو تینوں میں متحقق ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ وحدتِ ذات کا مطلب یہ ہے کہ پورا غلام مستقل ہو اور یہ معنی اوّل مرتبہ میں خریدے ہوئے دونوں غلاموں میں بھی تھا؛ مگر دونوں میں کون آزاد ہو اس میں شک کی وجہ سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور یہ ہی شک اب تیسرے غلام کی خریداری کے بعد تینوں کے درمیان ہو جائے گا

ب: دوسری تقریر

علامہ سندھیؒ کے حوالے سے مذکور تقریر پر رد کرتے ہوئے علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سیندھیؒ کی بات درست معلوم نہیں ہوتی۔ صحیح یہ ہونا چاہیے کہ 'واحداً' کو عبد کا حال قرار دینا عتق کا تقاضہ کرتا ہے اور مولی کا حال قرار دینا عدم عتق کا تقاضہ کرتا ہے اور اسی شک کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ بقول علامہ رافعیؒ: 'واحداً' یہاں 'منفرداً' کے معنی میں ہے یعنی پہلا وہ غلام جو خریداری میں منفرد ہو (عتق) یا پہلا وہ غلام جس کی خریداری میں مولی منفرد ہو (عدم عتق کیونکہ مولی پہلے بھی خریداری کر چکا ہے) کے درمیان شک ہے اس لئے غلام آزاد

نہ ہوگا۔

مذکور تفصیل میں عدم عتق کی وجہ الفاظِ یمین میں عتق اور عدم عتق کے احتمال کی وجہ سے پیدا ہونے والا شک تھا۔

آگے علامہ شامی فتاوی اور شروح سے وہ توجیہ نقل کرتے ہیں جس کی بنیاد پر فقہاء نے ایسے کسی احتمال اور شک کے بغیر مطلقاً عدم عتق کا حکم لگایا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ تلخیص، جامع کبیر اور شرح جامع الصغیر میں عدم عتق کی فقط یہ توجیہ ذکر فرمائی ہے کہ لفظ واحد ذات میں انفراد کا تقاضہ کرتا ہے اور لفظ وحدہ فعل مقرون بہ میں انفراد کا تقاضہ کرتا ہے۔ مثلا کوئی یوں کہے: في الدّار رجل وحده تو کہنے والے کو جھوٹا کہا جائے گا؛ کیونکہ فعل مقرون یعنی گھر میں ہونے (کینونة في الدار) میں مرد تنہا نہیں دوسرے بھی شریک ہیں، لہٰذا جب کوئی أول عبد أشتريه واحداً کہے تو اس صورت میں تیسرا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ واحداً یہاں انفراد فی الذات کے لئے ہے یعنی پہلا وہ غلام جو ذات میں تنہا ہو؛ گویا یہ 'اوّل' کا ہی معنی ہوا اور اسی طرح یہ 'واحدا' حال مؤکدہ ہے جس نے لفظ 'اوّل' کا ہی معنی ادا کیا ہے، کیونکہ اوّل سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ فردیت اور سبقیت ہے اور واحداً سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ تفرد ہے گویا واحداً کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہے۔ پس یہ تیسرا غلام باعتبار ذات منفرد نہیں دوسرے اس کے ساتھ شریک ہیں اس لئے آزاد نہ ہوگا۔ اور پہلے دو غلام بھی باوجود سبقیت کے آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان دونوں میں اوّلیت کا شک ہے۔

اس کے برخلاف جب اس نے وحدہ کہا تو اس نے عتق کو ایسے پہلے غلام کی طرف مضاف کیا ہے جس میں فعل مقرون بہ یعنی ملکیت کے اعتبار سے کوئی شریک نہیں ہے اور تیسرا غلام اس صفت کے ساتھ متصف ہے، لہٰذا وہ شرط کے مطابق آزاد ہوگا۔ اور اگر حالف خود یوں کہے کہ اس نے واحداً سے 'توحدُ' کا معنی مراد لیا ہے تو دیانۃ اور قضاء دونوں اعتبار سے

اس کی تصدیق کی جائے گی یعنی غلام آزاد ہوگا؛ کیونکہ اس میں تغلیظ علی نفسہ کا معنی پایا جاتا ہے، لہٰذا اس وقت یہ شرط حالتِ تملک میں تفرد اور سبقیت کا معنی دے گی۔ جیسا کہ علامہ فارسی نے شرح تلخیص میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ معنی اس تیسرے غلام میں متحقق ہے اس لئے آزاد ہوجائے گا۔

واحد کے مرفوع منصوب اور مجرور ہونے کے اعتبار سے حکم میں فرق

(۱) اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں چونکہ واحداً: أول عبد سے حال مؤکدہ ہے اس لئے اس کو حال کے اعتبار سے منصوب پڑھنا یا عبد کی صفت کے طور پر مجرور پڑھنا دونوں درست ہے۔

بلکہ تلخیص الجامع میں ہے کہ اس کو مکسور پڑھنا ہی صحیح ہے، منصوب پڑھنا درست نہیں ہے اور تلخیص الجامع کے شارح نے مغنی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس مثال میں 'الف' کسی کاتب کی غلطی کی وجہ سے آگیا ہے، صحیح عبارت بدون الف یعنی أول عبد أشتریه واحدٍ ہی ہے۔

(۲) علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں جر کی ایک اور توجیہ ذکر فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بحر میں 'واحد' کو عبد کی صفت مانتے ہوئے، اس پر جر کو جائز قرار دیا ہے اور اس صورت میں واحد کا حکم وحدہ کی طرح ہوگا۔ پس اس اعتبار سے تیسرا غلام آزاد ہوجائے گا؛ البتہ صاحب نہر نے مجرور ہونے کی صورت میں وحدہ کی طرح مان کر غلام آزاد ہونے کی توجیہ کی تردید کرتے ہوئے نصب اور جر دونوں صورتوں میں عدم عتق کو بیان کیا ہے چنانچہ تلخیص الجامع اور اس کی شرح سے جو کچھ ہم نے نقل کیا ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۳) نہر کے حوالے سے علامہ حصکفیؒ نے واحد پر رفع پڑھنے کو بھی جائز قرار دیا ہے اور درمختار کے ہمارے نسخے میں: وفی النهر رفعه خبر مبتدأ محذوف کے الفاظ ہیں مگر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ در کے بعض نسخوں میں: وجوّز فی النهر الخ کے الفاظ ہیں اور نہر

کی اصل عبارت یوں ہے ولم أر فی کلامهم الرّفع الخ۔ یعنی مبتدا محذوف کی خبر ہونے کے اعتبار سے واحد پر رفع پڑھنے کی توجیہ اور اس کا حکم کسی کے کلام میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ اور ظاہر یہی ہے کہ اس صورت کا حکم بھی نصب کی طرح ہوگا اور ثالث غلام آزاد نہ ہوگا۔

(أول عبد أشتريه حر فاشترى عبدا عتق) لما مر أن الأول اسم لفرد سابق وقد وجد (ولو اشترى عبدين معا ثم آخر فلا) عتق (أصلا) لعدم الفردية (فإن زاد) كلمة (وحده) أو أسود أو بالدنانير (عتق الثالث) عملا بالوصف (ولو قال: أول عبد أشتريه واحدا فاشترى عبدين ثم اشترى واحدا لا يعتق الثالث) وأشار إلى الفرق بقوله (للاحتمال) أي لأن قوله واحدا يحتمل أن يكون حالا من العبد أو المولى فلا يعتق بالشك وجوز في البحر جره صفة للعبد فهو كوحده وفي النهر رفعه خبر مبتدأ محذوف فهو كواحد. (درمع التنوير)

مطلب أول عبد أشتريه حر

(قوله عتق الثالث) أي في المثال المذكور لأنه هو الموصوف بكونه أول عبد اشتراه وحده ولا يخرجه عن الأولية شراء عبدين معا قبله، وكذا لو قال أول عبد أشتريه أسود أو بالدنانير فاشترى عبيدا بيضا أو بالدراهم ثم اشترى عبدا أسود أو بالدنانير عتق كما في البحر، ولا يلزم في المشرى أولا أن يكون جمعا كما لا يخفى (قوله وأشار إلى الفرق) أي بين وحده وبين واحدا (قوله للاحتمال إلخ) هذا الفرق لشمس الأئمة، ومقتضاه أنه لو نوى كونه حالا من العبد يعتق لكن عبر عنه في الفتح بقيل، والذي اقتصر عليه في تلخيص الجامع الكبير، وأوضحه قاضي خان في شرح الجامع الصغير وشراح الهداية وغيرهم هو أن الواحد يقتضي الانفراد في الذات، ووحده الانفراد في الفعل المقرون به.

ألا ترى أنه لو قال في الدار رجل واحد كان صادقا إذا كان معه صبي أو امرأة بخلاف في الدار رجل وحده فإنه كاذب فإذا قال: واحدا لا يعتق الثالث لكونه حالا مؤكدة لم تفد غير ما أفاده لفظ أول، فإن مفاده الفردية والسبق، ومفادها التفرد فكان كما لو لم يذكرها، أما إذا قال وحده فقد أضاف العتق إلى أول عبد لا يشاركه غيره في التملك والثالث بهذه الصفة وإن عنى بقوله واحدا معنى التوحد صدق

ديانة وقضاء لما فيه من التغليظ، فيكون الشرط حينئذ التفرد والسبق في حالة التملك كما ذكره الفارسي في شرح التلخيص وبما ذكر من الفرق علمت أنه لا فرق بين النصب والجر بل ذكر في تلخيص الجامع أن حقه الكسر كما في بعض نسخ الجامع وذكر شارحه عن كافي النسفي أن الألف خطأ من بعض الكتاب (قوله فهو كوحده) أي فيعتق العبد الثالث، ورده في النهر بأن الجر كالنصب للفرق السابق.

قلت: ويؤيده ما نقلنا عن تلخيص الجامع وشرحه (قوله وفي النهر إلخ) في بعض النسخ وجوز في النهر إلخ وعبارته ولم أر في كلامهم الرفع على أنه خبر لمبتدإ محذوف والظاهر أنه لا يعتق أيضا كالنصف فتدبره. اهـ. (رد المحتار: ۱۱/۵۳۲-۵۲۹)

(۲) مطلب ان ولدت فأنت كذا حنث بالميت بخلاف فهو حرّ

ان ولدت فأنت حرّ یا فهو حرّ کے بعد مردہ بچہ کے پیدا ہونے کا حکم

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تونے بچہ جنا تو تو آزاد ہے، اس کے بعد باندی نے مردہ بچہ جنا تو وہ حانث ہوجائے گا یعنی باندی آزاد ہوجائے گی؛ اگرچہ وہ ایسا نامکمّل بچہ ہی کیوں نہ ہو جس کے بعض اعضاء جسمانی ہی بنے ہوں۔ اور اگر بچہ کے اعضاء بالکل ظاہر نہ ہوئے ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر آدمی نے فأنت كذا کے بجائے فهو حر کے الفاظ کہے یعنی إن ولدت فهو حر ٌ کہا پھر باندی نے مردار بچہ جنا اس کے بعد دوسرا زندہ بچہ جنا تو اس صورت میں صرف زندہ بچہ ہی آزاد ہوگا کیونکہ پہلے بچہ میں موت کی وجہ سے رقیت باطل ہوگئی ہے اور ولد یا ولادت کے الفاظ کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔

اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں: (۱) إن ولدت فأنتِ حر کے بعد عورت مردہ بچہ جنے تو اس سے حنث (عتق) ہوجائے گا یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

(۲) إن ولدتِ فهو حرّ کے بعد باندی مردہ بچہ جنے پھر زندہ بچہ جنے تو یہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے مابین مختلف فیہ ہے۔ درمع التنویر میں امام صاحب کا مسئلہ مذکور ہے کہ امام

صاحب کے یہاں زندہ بچہ آزاد ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے یہاں دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرط تو مردہ بچہ کی ولادت سے متحقق ہوگئی؛ لہٰذا یمین ختم ہوجائے گی اور اس پر کوئی جزاء بھی مرتب نہ ہوگی کیونکہ میت حرّیت کا محل نہیں بن سکتی ہے۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مطلق اسم (یعنی ولدتِ سے ماخوذ لفظ ولد) زندگی کے وصف کے ساتھ مقید ہے؛ کیونکہ اس نے آزادی کو اس کے لئے ثابت کرنے کا ارادہ کیا ہے یعنی متکلم کی مراد إن ولدتِ میں زندہ بچہ ہے کہ جو زندہ بچہ جنے گی وہ آزاد ہے۔ اور اسی اختلاف کے مطابق أول ولد تلدینه فهو حرّ فولدت میتا ثم حیاً والا مسئلہ بھی ہے، جس کو بحر میں مفصل بیان کیا گیا ہے۔ یعنی اس طرح کہنے کے بعد باندی نے اوّلا مردہ بچہ جنا اور بعدہ زندہ بچہ جنا تو امام صاحب کے نزدیک زندہ بچہ آزاد ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ زندہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔

درمع التنویر میں آگے لبطلان الرّق بالموت کے ذریعہ صاحبینؒ کے قول کی وضاحت ہے؛ مگر اس میں بہت زیادہ اجمال برتا گیا ہے، اس لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ جملہ ایک تیسرے مسئلے میں صاحبینؒ کی دلیل ہے جو امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان متفق علیہ ہے اور علامہ حصکفیؒ نے وہ مسئلہ یہاں ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے: **أول عبد یدخل علیّ فهو حر فأدخل علیه عبد میت ثم آخر حیّ** تو اس صورت میں بالاتفاق زندہ غلام آزاد ہوجائے گا؛ حالانکہ درمع التنویر میں مذکور دونوں مسئلے یعنی إن ولدت فهو حرّ اور أوّل ولد تلدینه فهو حر کے مطابق اس مسئلے میں بھی صاحبین کے نزدیک زندہ غلام آزاد نہیں ہونا چاہئے تھا؛ اس کے باوجود صاحبینؒ اس مسئلے میں زندہ غلام کو آزاد قرار دیتے ہیں۔ اس کی علت علامہ حصکفیؒ نے یہاں ذکر فرمائی ہے کہ موت کے بعد عبدیت باقی نہیں رہتی ہے، کیونکہ موت کی وجہ سے رقیت باطل ہوجاتی ہے، پس پہلے جس غلام کو داخل کیا گیا وہ 'عبد' نہیں تھا، اسی لئے اوّل داخل کئے گئے غلام کے حق میں شرط متحقق نہیں ہوئی اور

دوسرے غلام پر شرط صادق آتی ہے اس لئے وہ غلام آزاد ہوگا۔

برخلاف 'ولد' والا مسئلہ یعنی **إن ولدت فهو حرّ** اور ولادت والا مسئلہ یعنی **أول ولد تلدينه فهو حر** والے مسئلے میں موت کے بعد بھی ولدیت اور ولادت متحقق ہوتی ہے، اس لئے شرط پائی گئی اور شرط پائے جانے کے بعد جزاء کا محل مردہ ہے، اس لئے یہ یمین کسی جزاء کے بغیر ختم ہو جائے گی اور جب یہ شرط و یمین ختم ہوگئی تو دوسرے بچے کی ولادت کے وقت کوئی یمین و شرط موجود نہیں تھی اس لئے دوسرا بچہ آزاد نہ ہوگا۔

خلاصہ:

اس مطلب میں کل چار صورتوں کا حکم مذکور ہے۔

(۱) **إن ولدت فأنت حرّ:** یہ صورت امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان متفق علیہ ہے کہ اس صورت میں باندی نے مردہ بچہ جنا تو باندی آزاد ہو جائے گی اور یمین والا حانث ہو جائے گا۔

(۲) **إن ولدتِ فهو حرّ:**

(۳) **أول ولد تلدينه فهو حرّ فولدت ميتا ثم حيا:** ان دونوں صورتوں یعنی دوسری اور تیسری صورت میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے مابین اختلاف ہے۔ کہ امام صاحب کے یہاں زندہ بچہ آزاد ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے یہاں کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔

(۴) **أول عبد يدخل عليّ فهو حرّ فأدخل عليه عبد ميت ثم آخر حيي عتق الحيي:** یہ صورت بھی امام صاحب اور صاحبینؒ کے مابین متفق علیہ ہے کہ اس صورت میں بھی صرف زندہ غلام ہی آزاد ہوگا۔

(إن ولدت فأنت كذا حنث بالميت) ولو سقطا مستبين الخلق وإلا لا (بخلاف فهو حر فولدت ميتا ثم آخر حيا عتق الحي وحده) لبطلان الرق بالموت بخلاف الولد أو الولادة. (درمع التنوير)

مطلب ان ولدت فأنت كذا حنث بالميت بخلاف فهو حرّ

(قوله مستبين الخلق) أي ولو بعض الخلق كما قدمناه (قوله وإلا) أي وإن لم يستبن.

(قوله عتق الحي وحده) أي عند الإمام وعندهما لا يعتق أحد لأن الشرط تحقق بولادة الميت، فتنحل اليمين لا إلى جزاء لأن الميت ليس بمحل للحرية وله أن مطلق الاسم تقيد بوصف الحياة لأنه قصد إثبات الحرية له وعلى هذا الخلاف أول ولد تلدينه فهو حر فولدت ميتا ثم حيا أفاده في البحر (قوله لبطلان الرق إلخ) هذا تعليل من طرفهما لغير مذكور في كلام الشارح وهو ما لو قال أول عبد يدخل علي فهو حر فأدخل عليه عبد ميت ثم آخر حي عتق الحي إجماعا على الصحيح والعذر لهما أن العبودية بعد الموت لا تبقى لأن الرق يبطل بالموت بخلاف الولد في أول ولد تلدينه والولادة في إن ولدت لتحققهما بعد الموت أفاده ح۔ (رد المحتار : ۵۳۶/۱۱)

[۳] مطلب كل عبد بشّرني بكذا حرّ

کسی چیز کی خوشخبری سنانے والے غلام کو آزاد کرنے کی تعلیق

(۱) درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر آقا نے یہ شرط لگائی ہو کہ جس غلام نے بھی مجھے فلاں چیز کی خوشخبری دی تو وہ آزاد ہوگا۔ اس کے بعد اس کو تین غلاموں نے یکے بعد بشارت دی تو اس صورت میں فقط پہلا غلام ہی آزاد ہوگا جس نے اول نمبر پر بشارت دی ہے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ بشارت (خوشخبری) عرف میں ایسی سچی خوش کن خبر کو کہتے ہیں جس کا مبشر بہ کو علم نہ ہو۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اعتبار صرف مخبر اول کا ہی ہوگا، بعد والے دو غلاموں کی خبر کا کوئی اعتبار نہ ہوگا؛ جیسا کہ ہماری مثال میں مذکور ہے کیونکہ وہ بشارت نہیں بلکہ خبر محض ہے۔

اور اس مسئلے کی اصل ایک حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس سے گذرے تو وہ قرآن کریم کی تلاوت کررہے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

تلاوت سن کر فرمایا کہ جو آدمی یہ پسند کرتا ہے کہ وہ قرآن کریم کو اس طرح تر و تازہ پڑھے جس طرح نازل کیا گیا تو اس کو چاہئے کہ وہ ابن ام عبد کی قراءت میں قرآن پڑھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان سے یہ کلام سن کر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جلدی سے ان کو بشارت دینے کے لئے گئے تو حضرت ابوبکرؓ بشارت دینے میں حضرت عمرؓ سے سبقت لے گئے۔ حضرت ابن مسعودؓ کہا کرتے تھے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مجھے بشارت دی اور حضرت عمرؓ نے خبر دی۔اس لئے کہ مبشر تو پہلا ہی ہوتا ہے نہ کہ بعد والے۔

(۲) پھر آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بشارت خط و کتابت کے ذریعہ بھی ہو سکتی ہے،لہٰذا خط و کتابت کے ذریعہ بشارت دینے والا بھی آزاد ہو جائے گا اور اگر آقا نے **کل عبد بشّرنی بکذا فھو حرّ** سے بالمشافہ بشارت دینے کی نیت کی ہے،تو پھر اس صورت میں خط و کتابت سے وہ آزاد نہ ہوگا۔اس صورت میں بشارت حدیث کے معنی میں ہوگی اور حدیث کے بارے میں قاعدہ ہے کہ **الحدیث لا یکون إلا باللسان**،بس بالمشافہ خبر دینے والا ہی آزاد ہوگا۔

(۳) اور اگر آقا کے ایک غلام نے دوسرے غلام کو خوش خبری سنانے بھیجا تو دیکھا جائے گا،اگر اس نے بھیجنے کا ذکر کیا تو بھیجنے والا آزاد ہوگا ورنہ جو پیغام لایا ہے وہ آزاد ہوگا۔ مثلاً اس نے یوں کہا کہ فلاں آپ کو کہتا ہے کہ فلاں آ گیا۔یہ مثال بحر الرائق میں مذکور ہے۔ اور بحر کی اس مثال سے واضح ہوا کہ رسالت (پیغام) میں مرسِل کی طرف کلام کی نسبت کر دینا کافی ہے،رسول کا اپنے کلام میں صیغۂ رسالت کا استعمال کرنا ضروری نہیں ہے یعنی **إنّ فلانا أرسلنی** وغیرہ کہنا ضروری نہیں ہے۔پس اگر خبر دینے والا رسول صرف اتنا کہے کہ **إن فلانا قدم**، اس میں بھیجنے والے کی طرف کوئی نسبت نہیں ہے تو اس صورت میں بھیجا ہوا قاصد آزاد ہو جائے گا،مرسل آزاد نہ ہوگا۔

(۴) اور اگر ایک ساتھ بہت سارے غلاموں نے بشارت دی تو تمام آزاد

ہوجائیں گے، کیونکہ یہ بشارت تمام کی جانب سے پائی گئی ہے اور تمام غلاموں کے آزاد ہونے کی دلیل آیت کریمہ وبشَّرُوہ بغلٰم علیم ہے کہ اس آیت میں جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمیع کی طرف سے بشارت متحقق ہوسکتی ہے۔ لیکن اگر آقا اس صورت میں یوں کہے کہ میں نے صرف ایک ہی غلام مراد لیا تھا تو قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی؛ بلکہ دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی، پس اس کو یعنی آقا کو اختیار ہوگا کہ وہ ایک کا انتخاب کرکے اس کو آزاد کردے اور باقی ماندہ غلاموں کو روک لے۔

(فلو قال كل عبد بشرني بكذا فهو حر فبشره ثلاثة متفرقون عتق الأول فقط) لما قلنا، وتكون بكتابة ورسالة ما لم ينو المشافهة فتكون كالحديث، ولو أرسل بعض عبيده عبدا آخر إن ذكر الرسالة عتق المرسل وإلا الرسول (وإن بشروه معا عتقوا) لتحققها من الكل بدليل: {وبشروه بغلام عليم} [الذاريات: ٢٨](درمع التنوير)

مطلب كل عبد بشرني بكذا حر

(قوله من الأول) أي من المخبر الأول دون الباقين أي المخبرين بعده في المثال الآتي قال في الفتح: وأصله ما روي »أنه - عليه الصلاة والسلام - مر بابن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال - عليه الصلاة والسلام -: من أحب أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأ بقراءة ابن أم عبد « فابتدر إليه أبو بكر وعمر - رضي الله تعالى عنهما - بالبشارة فسبق أبو بكر عمر فكان ابن مسعود يقول بشرني أبو بكر وأخبرني عمر

(قوله لما قلنا) من أن المبشر هو الأول دون الباقين (قوله فتكون كالحديث) أي فلا يعتق بالكتابة والرسالة لما مر في الباب السابق أن الحديث لا يكون إلا باللسان (قوله إن ذكر الرسالة) بأن قال له إن فلانا يقول لك إن فلانا قدم كما في البحر فالمعتبر في الرسالة إسناد الكلام إلى المرسل بلا اشتراط ذكر مادة الرسالة (قوله وإلا الرسول) أي وإن لم يذكر الرسالة، وإنما قال له إن فلانا قدم من غير إسناد إلى المرسل عتق الرسول (قوله عتقوا) وإن قال عنيت واحدا لم يصدق قضاء بل ديانة فيسعه أن يختار واحدا فيمضي عتقه ويمسك البقية ط عن الهندية۔ (رد المحتار: ٥٤٠-٥٣٨/١١)

[۴] مطلب النیة اذا قارنت علّة العتق صحّ التکفیر

ذی رحم محرم کوخریدتے وقت 'اعتاق عن الکفارہ' کی نیت درست ہے۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ ظہار یا یمین کے کفارہ میں غلام آزاد کرنا ضروری ہے اور کفارہ چونکہ عبادت ہے، اس لئے بوقت اعتاق نیت ہونی چاہئے کہ یہ اعتاق عن الکفارہ ہے۔

اس مطلب میں اعتاق عن الکفارہ کی ایک خاص صورت کا ذکر ہے اور اس سے متعلق ایک قاعدہ درمع التنویر میں مذکور ہے جس کی وضاحت یہاں مقصود ہے۔

خاص صورت یہ ہے کہ ذی رحم محرم کوخریدنا اعتاق کا حکم رکھتا ہے، پس اس خریداری کے وقت ہی کفارہ کی نیت کر لی جائے تو ذی رحم محرم کا عتق بھی کفارہ کے قائم مقام ہوجائے گا ؛ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ 'علت عتق' کے وقت نیت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں علت عتق 'شراء القریب ہے۔

اسکی مثال یہ ہے کہ کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار مثلا باپ کی خریداری کے وقت کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی تو ہمارے نزدیک یہ کافی ہوجائے گا اور اس کا کفارہ ادا ہوجائے گا؛ جبکہ امام زفر اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں کافی نہ ہوگا اور امام صاحبؒ کا بھی قول اوّل یہی تھا، چنانچہ ائمہ ثلاثہ وغیرہم کی دلیل یہ ہے کہ عتق کی علت ان کے نزدیک قرابت ہے نہ کہ شراء اور ہمارے نزدیک شراءِ قریب اعتاق کی علت ہے، ہماری دلیل کا ماخذ وہ روایت ہے جسے امام بخاریؒ کے علاوہ ائمہ ستہ نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کوئی بچہ اپنے والد کو کوئی بھی بدلہ نہیں دے سکتا مگر یہ کہ وہ اپنے والد کو مملوک پائے تو اسے خرید کر آزاد کردے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ وہ والد کو خریدے گا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہوجائے گا۔

حدیث شریف میں باپ کے عتق کو شراء پر مرتب قرار دیا گیا ہے اور اس کے لئے حرف 'ف' ذکر کیا گیا ہے اور حرف 'ف' علیت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ عربی میں بولتے ہیں سھا فسجد یعنی سجدہ کی علت سہو ہے اسی طرح عتق کی علت شراء ہے۔

اس مقام پر الفاظ حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حدیث شریف کے الفاظ **فیشتریه فیُعتِقهٗ** کا مطلب یہ نہیں کہ خریدے پھر آزاد کرے؛ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے خریدتے ہی وہ آزاد ہوجائے گا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عربی میں بولتے ہیں کہ **سقاه فأروا ہ** فلاں نے فلاں کو پانی پلایا پس وہ سیراب ہوگیا پس معلول اور حکم کو باب افعال سے ذکر کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ 'شراء' کے بعد الگ سے اعتاق یا 'سقا' کے بعد الگ سے 'ارواء' کی ضرورت ہے بلکہ 'شراء' میں اعتاق ہے اور 'سقی' میں 'ارواء' شامل ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ 'شراءقریب' عتق قریب کی علت ہے اس لئے اس شراء کے وقت اگر کفارہ کی نیت ہوگی تو کفارہ ادا ہوجائے گا۔

قاعدة (النية إذا قارنت علة العتق) الاختيارية كالشراء مثلا ....(و) الحال أن (رق المعتق كامل صح التكفير وإلا) ..... (لا) يصح التكفير.ثم فرع عليها بقوله (فصح شراءأبيه للكفارة) للمقارنة (درمع التنوير)

مطلب النية إذا قارنت علة التكفير

(قوله النية الخ) أي نية العتق عن الكفارة وقد ذكروا هذه القاعدة هنا لمناسبة تعليق العتق بالشراء فإنه يمين وإلا فالمناسب لها كفارة الظهار أو كفارة اليمين۔ (قوله كالشراء) أي شراء القريب: أي إذا نواه عن كفارته أجزأه عندنا خلافا لزفر والأئمة الثلاثة، وهو قول أبي حنيفة أولا بناء على أن علة العتق عندهم القرابة لا الشراء، ولنا أن شراء القريب إعتاق لما روى الستة إلا البخاري أنه - صلى الله عليه وسلم - قال »لن يجزي ولد عن والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه« يريد فيشتريه فيعتق عند ذلك الشراء، وقد رتب عتقه على شرائه بالفاء لما علمت من أن المعنى فيعتق هو فهو مثل سقاه فأرواه والترتيب بالفاء يفيد العلية على ما عرف مثل سها فسجد وتمامه في الفتح۔ (ردالمحتار: ۵۴۲/۱۱)

[۵] مطلب ان تسرّیت امة فهي حرة

مطلب باندی کو حرم میں داخل کرنے کی قسم کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں باندی کو

حرم بناؤں تو وہ آزاد ہے تو جس باندی کو بھی اس نے اپنا حرم بنایا اور قسم اٹھاتے وقت باندی اس کی ملکیت میں تھی تو وہ آزاد ہو جائے گی؛ کیونکہ قسم ملکیت سے متصل ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تسرّیت اُمۃ کا معنی **اتَّخذتُھا سُرِیَّۃ** ہے، اور سُرِّیَّۃ یہ **فُعلِیَّۃ** کا وزن ہے جو ’سرّ‘ کی طرف منسوب ہے اور اس کا معنی جماع اور اخفاء ہے۔ اور علامہ حصکفیؒ کی عبارت **لمصادفتها الملک** میں ضمیرِ مؤنث حلف کی طرف راجع ہے اور حلف یہاں یمین کے معنی میں ہے، اس لیے ضمیر کو مؤنث لایا گیا ہے۔ اور یمین سے مراد تعلیق ہے۔

ایسی باندی کے آزاد ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ تعلیق و یمین حالتِ ملک میں واقع ہوئی ہے، لہٰذا یہ إن ضربت أمة فھی حرّة کی طرح ہے کہ اگر اس نے اپنی ملک میں موجود باندی کو مارا تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ اسی طرح بوقت حلف اپنی ملک میں موجود باندی کو حرم بنائے گا تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ اور جس باندی کا وہ تعلیق کے بعد مالک بنا تو اس کو حرم بنانے سے وہ آزاد نہ ہوگی۔

پھر آگے حرم بنانے کی شرائط اور تفصیل مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حرم بنانے کے لئے ۳ (تین) شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) تحصین: یعنی اس کو دوسری بیویوں کی طرح گھر، کمرہ دیا جائے اور باہر نکلنے سے منع کر دیا جائے۔

(۲) وطی کرنا: یعنی اس کو علیحدہ مقام دے کر اس سے وطی کرے، پس علیحدہ مقام دئے بغیر وطی کی یا علیحدہ مقام دیا مگر ابھی تک وطی نہ کی تو ابھی یہ حرم میں داخل نہ ہوگی۔

(۳) عزل نہ کرنا: یعنی وطی کر کے عزل نہ کرے۔

خلاصہ: إن تسترّيت أمة فھی حرّة کی بناء پر باندی کے آزاد ہونے کی کل چار شرطیں ہوئیں: (۱) باندی بوقت یمین ملک میں ہو۔ (۲) تحصین۔ (۳) وطی۔ (۴) عدم

عزل۔

(وعتقت بقوله إن تسريت أمة فهي حرة من تسراها وهي ملكه حينئذ) أي حين حلفه لمصادفتها الملك (لا) يعتق (من شراها فتسراها) ويثبت التسري بالتحصين والوطء، وشرط الثاني عدم العزل فتح (در مع التنوير)

مطلب إن تسريت أمة فهي حرة

(قوله إن تسريت أمة) أي اتخذتها سرية فعلية منسوبة إلى السر وهو الجماع أو الإخفاء (قوله لمصادفتها الملك) أي لمصادفة الحلف وأعاد عليه الضمير مؤنثا لأن الحلف بمعنى اليمين: وهي هنا التعليق أي لوقوعها في حالة الملك فهو كقوله: إن ضربت أمة فهي حرة فضرب أمة في ملكه عتقت بخلاف من ملكها بعد التعليق (رد المحتار: ۱۱/۵۴۵)

[۶] مطلب كل مملوك لي حر

کل مملوک حر کی قسم کا حکم

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی آقا نے یوں کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے، تو اس کے ان الفاظ سے اس کے غلام اور مدبر غلام سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ دعوی کرے کہ میری نیت فقط مذکر کو آزاد کرنے کی تھی تو دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر فقط مؤنث کو آزاد کرنے کی نیت کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔

در مع التنویر میں مذکور اس مسئلے کے متعلق محشی علامہ حلبی مداریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سے لے کر باب کے اخیر تک جتنے مسائل ہیں وہ ایمان کے ابواب سے تعلق نہیں رکھتے ہیں ؛ کیونکہ اس میں تعلیق مذکور نہیں ہے، لہٰذا بہتر یہ تھا کہ ان مسائل کو ان کے ابواب (عتاق) میں ذکر کیا جاتا۔

مگر در مع التنویر کے دفاع میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میرے خیال سے ان مسائل کو یہاں ذکر کرنے سے علماء کا مقصد یہ ہے کہ یہ جملہ تعلیق میں جزاء کے طور پر واقع ہو تو اس کا جو حکم ہوگا وہ واضح کیا جائے۔ اور طحطاویؒ نے بھی یہ توجیہ ذکر فرمائی ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے اس جملہ میں متکلم کی طرف سے نیت میں تخصیص کا دعوی درست ہونے اور نہ ہونے اور دعوی درست ہونے کی صورت میں تصدیق کا محل ذکر فرمایا ہے۔

(۱) اگر متکلم نے 'کل مملوک لی حرّ' سے صرف مذکر غلاموں کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے عام لفظ میں تخصیص کی نیت کی ہے۔

(۲) متکلم نے اگر 'مملوک' کے لفظ سے سیاہ فام غلاموں کی آزادی کی نیت کی ہے تو اس صورت میں نہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی اور نہ ہی قاضی اس کا اعتبار کرے گا، کیونکہ اس نے عام لفظ سے ایسے وصف کی نیت کی ہے جو لفظِ عام یعنی 'مملوک' کے معنی میں شامل نہیں ہے۔

(۳) اور اگر متکلم نے 'کل مملوک' سے صرف عورتوں کی نیت کی ہے تو اس صورت میں بھی اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیانۃً اور نہ قضاء۔

خلاصہ: اس مطلب کا یہ ہوا کہ متکلم نے لفظ کے عموم میں شامل ہونے والے اوصاف کی نیت کی ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر متکلم نے ایسے اوصاف کی نیت کی ہو جو لفظ کے عموم میں شامل نہ ہو تو اس صورت میں اس کی تصدیق نہیں جائے گی۔

اس کے آگے علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالے سے وضاحت نقل فرمائی ہے کہ لفظ 'مملوک' کے عموم میں 'ذکور' کیوں شامل ہے اور 'اسود' اور 'اناث' کیوں شامل نہیں ہے؟۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'کل مملوک' کا لفظ حقیقت کے اعتبار سے تو مردوں کے لئے ہی آتا ہے؛ کیونکہ یہ مذکر کا صیغہ ہے اور مؤنث کے لئے 'مملوکۃ' کا لفظ آتا ہے، لیکن جب مطلق بولا جاتا ہے تو مؤنث کے لئے بھی عادۃً 'مملوک' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، یعنی جب 'مملوک' کے ساتھ 'کل' وغیرہ جیسے الفاظ ملا کر عموم پیدا کیا جائے تو اس وقت مملوک کا لفظ حقیقی طور پر بھی مؤنث کو شامل ہو جائے گا۔

خلاصہ: یہ ہوا کہ (۱) لفظ مملوک مذکر ہے اس لئے مذکر غلام اس کے معنی میں حقیقۃ شامل ہے۔

(۲) کل وغیرہ سے عموم پیدا کیا جائے تو لفظ مملوک میں مؤنث باندیاں بھی شامل ہوتی ہیں۔

(۳) سیاہ وسفید غلام کا معنی لفظ مملوک میں شامل نہیں ہے۔

پس 'کل مملوک' کے تحت جو عادۃ مذکر ومؤنث میں عموم کا تقاضہ کرتا ہے فقط مذکر غلاموں کے عتق کی نیت وتخصیص کرنا خلاف ظاہر ہے بنابریں قاضی تصدیق نہیں کرے گا پھر بھی چوں کہ لفظ کا معنی ہی مراد لیا ہے اس لئے تخصیص کی نیت غلط نہیں، اسلئے دیانۃ تصدیق کی جائے گی جبکہ مؤنث اور سیاہ فام غلام اس لفظ کے معنی میں اصلاً شامل نہیں ہے اس لئے ان کی تخصیص کرتے ہوئے عتق کی نیت کرنا درست نہ ہوگا۔

کل مملوک اور ممالیکی کلّھم میں فرق

آگے علامہ شامیؒ نے کل مملوک اور ممالیکی کلھم کے درمیان فرق اور وجہ فرق کی وضاحت فرمائی ہے۔فرق یہ ہے کہ: اگر کسی نے ممالیکی کلھم أحرار کہا اور اس نے اس سے مذکر غلام مراد لئے تو دیانۃ بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، برخلاف 'کل مملوک' میں کہ اس میں مذکر کی نیت کرنا درست ہے۔اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ممالیکی جمع کا لفظ ہے، مضاف الیہ ہے، اس میں عموم بھی ہے اور تخصیص کا احتمال بھی ہے؛ لیکن ممالیکی کلھم میں تاکید ہے، یعنی جمع کے بعد کل کا لفظ بھی مذکور ہے، پس تاکید کی وجہ سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا ہے، لہٰذا اس کی تصدیق دیانۃ بھی نہیں کی جائے گی جبکہ 'کل مملوک' میں تو اصل عموم باقی ہے، احتمالِ تخصیص ختم نہیں ہوا ہے، لہٰذا وہ تخصیص کو قبول کرے گا اور اس میں مذکر کی نیت کو بھی درست قرار دیا جائے گا۔

(كل مملوك لي حر عتق عبيده ومدبروه) ويدين في نية الذكور لا الإناث (در مع التنوير)

مطلب كل مملوك لي حر

(قوله كل مملوك لي حر) هذه المسائل إلى آخر الباب ليست من الأيمان لعدم التعليق فيها فالأولى بها أبوابها. اهـ ح.

قلت: ولعلهم ذكروها هنا لبيان حكمها إذا وقعت جزاء في التعليق ثم رأيت ط ذكره (قوله عتق عبيده ومدبروه) أي الإماء والذكور فتح (قوله ويدين في نية الذكور) أي ولا يصدق قضاء لأنه نوى التخصيص في اللفظ العام، ولو نوى السود دون غيرهم لا يصدق أصلا لأنه نوى التخصيص بوصف ليس في لفظه ولا عموم إلا للفظ، فلا تعمل نيته بخلاف الذكور فإن لفظ "كل مملوك" للرجال حقيقة لأنه تعميم مملوك، وهو الذكر وإنما يقال للأنثى مملوكة، ولكن عند الإطلاق يستعمل لها المملوك عادة يعني إذا عمم مملوك بإدخال كل ونحوه شمل الإناث حقيقة فلذا كان نية الذكور خاصة خلاف الظاهر، فلا يصدق قضاء ولو نوى النساء وحدهن لا يصدق أصلا فتح.

قلت: وتقدم في باب الحلف بالعتق من كتاب العتق أنه لو قال مماليكي كلهم أحرار لم يدين في نية الذكور لأنه جمع مضاف يعم مع احتمال التخصيص، وقد ارتفع الاحتمال بالتأكيد بخلاف "كل مملوك" فإن الثابت فيه أصل العموم فقط فقبل التخصيص۔ (رد المحتار: ۱۱/۵۴۹-۵۴۸)

[۷] مطلب لا أكلم هذا الرّجل أو هذا و هذا

مطلب لا أكلم هذا الرّجل أو هذا و هذا کا حکم

درمع التنویر میں طلاق کا ایک مسئلہ مذکور ہے کہ شوہر نے اس کی بیویوں کو 'هذه طالق أو هذه و هذه' کہا تو کیا حکم ہوگا ؟ چنانچہ اس کا حکم یہ ذکر فرمایا ہے کہ 'أو' احد المذکورین کے لئے ہے اور 'واؤ' عطف کا ہے۔اس لئے اس جملے کا مطلب یہ ہوا کہ 'احدا کما طالق وهذه' تو آخری کو بالیقین طلاق واقع ہوگی اور پہلی دو میں سے کسی ایک کو طلاق کے

لئے متعین کرنے کا شوہر کو اختیار ہوگا۔

اس کے بعد علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا ہی حکم عتق میں بھی ہوگا یعنی اگر کسی آقا نے اپنے تین غلاموں کے متعلق کہا: **هذا حرّ أو هذا و هذا** تو اس صورت میں بھی تیسرا غلام تو آزاد ہوجائے گا اور پہلے دو کے درمیان آقا کو اختیار دیا جائے گا، اس لئے کہ 'أو' یہ دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے اور آقا نے اس 'أو' کو پہلے دو کے درمیان داخل کیا ہے تو گویا یہ **أحدهما حرّ و هذا** کی طرح ہوگیا۔

اس عبارت کی دوسری ترکیب کرتے ہوئے تیسرے ہذا کا دوسرے ہذا پر عطف کرنا اور طلاق والی مثال میں تیسرے ہذہ کا دوسرے ہذہ پر عطف کرنا؛ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس میں مفرد کے ذریعہ تثنیہ کی خبر دینا لازم آتا ہے۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اسی حریت والی مثال کی تفصیل تلویح کے حوالے سے ذکر فرمائی ہے۔ اوّلاً اس مثال کی ایک ضعیف تخریج ذکر فرما کر اس کا رد فرمایا ہے، پھر صدر الشریعہ کے حوالے سے دو صحیح تخریجیں ذکر فرمائی ہیں۔ ایک تو درمع التنویر کے مطابق اور دوسری اس سے بھی بہتر تخریج ذکر فرمائی ہے۔

چنانچہ تلویح میں مذکور ہے کہ بعض حضرات کے بقول فی الحال تو ان میں سے ایک بھی غلام آزاد نہ ہوگا اور آقا کو پہلے غلام اور اخیری دو غلاموں کے درمیان اختیار دیا جائے گا یعنی یا تو پہلا غلام آزاد ہوگا یا اخیری دونوں ساتھ میں آزاد ہوں گے، ان حضرات کے مطابق کلام کی تخریج یہ ہے کہ تیسرے کا اس کے ماقبل پر عطف کیا گیا ہے اور واؤ کے ذریعہ جمع کرنا یہ الف تثنیہ کے ذریعہ جمع کرنے کے مانند ہے یعنی دوسرا اور تیسرا ہذا مل کر دونوں **هذان** کے حکم میں ہے، یعنی ایسا مانا جائے گا گویا آقا نے **هذا حرّ أو هذان** کہا، چنانچہ قسم میں بالاتفاق ایسی ہی تخریج وترکیب کی جاتی ہے کہ اگر وہ اس طرح قسم کھائے کہ **لا یکلّم هذا أو هذا و**

ھذا، [۱]تو اس کا حکم مذکورہ مثال کی طرح ہوگا کہ وہ پہلے ایک سے یا اخیری دونوں سے بات کرنے سے حانث ہوجائے گا۔

چونکہ واوِ جمع سے جمع کر کے پہلے ہذا اور دوسرے دونوں کے درمیان عتق کے اختیار کی مذکورہ تخریج درست نہیں ہے،اس لئے صاحبِ تلویح شمس الائمہ سرخسی کے حوالے سے

---

[۱] یمین کا یہ مسئلہ اس مقام پر ردالمحتار میں چند سطور سے قبل مذکور ہے بلکہ قدیم نسخوں میں مطلب کا یہ عنوان اس مسئلے سے شروع ہوتا ہے کہ: اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ لایکلّم ھذا الرّجل أوھذا و ھذا تو تلخیص جامع اور اس کی شرح میں اس کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ پہلے آدمی سے یا دوسرے دو سے بات کرنے سے حانث ہوجائے گا،اس لئے کہ 'أو' یہ دو چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے پس 'أو' کا ماقبل ایک چیز ہوئی اور 'أو' کا مابعد دونوں مل کر ایک چیز ہوئی، پس اگر اس نے آخری دونوں میں سے صرف ایک سے کلام کیا تو جب تک دوسرے سے کلام نہ کرلے وہ حانث نہ ہوگا۔اور اگر اس نے اس کے برعکس کیا اور یہ الفاظ استعمال کئے کہ 'لا أکلّم ھذا و ھذا أو ھذا تو اس صورت میں وہ اخیری آدمی سے یا پہلے دو سے کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا کیونکہ 'واو' یہاں جمع کے لئے ہے،اس لئے پہلے دونوں 'ہذا' مل کر ایک چیز ہوئی اور 'أو' احدالشیئین کے لئے ہونے کے ساتھ ساتھ 'ھذا' پر داخل ہوکر نکرہ تحت النفی کی طرح عموم کا معنی دیتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ 'ولا تطع منھم آثما أو کفورا أی ولا کفورا' میں ہے۔لہٰذا اس آدمی نے پہلی مثال یعنی 'لا یکلّم ھذا الرّجل أو ھذا و ھذا' میں اخیری دو کو حرف جمع کے ذریعہ جمع کیا ہے تو اس صورت میں گویا یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے لایکلّم ھذا ولا ھذین کہا۔اور دوسری مثال میں اس نے پہلے دونوں 'ھذا' کو حرفِ جمع کے ذریعہ جمع کیا ہے، گویا اس نے 'لایکلم ھذین ولا ھذا' کہا ایسا سمجھا جائے گا اور اس مثال میں جو یہاں مذکور ہے یعنی 'لا أکلم ھذا و ھذا أو ھذا' اور اس مثال میں جو متن میں مذکور ہے یعنی 'ھذہ طالق أو ھذہ و ھذہ' دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہ مثال جو شرح میں مذکور ہے نفی سے متعلق ہے اور متن میں مذکور مثال یعنی طلاق اور عتاق والی مثال اثبات سے متعلق ہے،لہٰذا متن والی مثال میں عموم ثابت نہ ہوگا۔

اس کی دلیل اور وجہ نقل فرماتے ہیں کہ علامہ شمس الائمہ سرخسی نے اصول سرخسی میں یہ بات کہی ہے کہ دوسرے اور تیسرے 'ہذا' یا (ہذہ) کو جمع کیا جائے اور تثنیہ کی طرح سمجھا جائے تو خبرِ مذکور یعنی 'حرّ' اس تثنیہ کی خبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور کوئی دوسری خبر مقدر ماننا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں عطف حرف 'أوْ' کے ذریعہ ہے اور عطف کا مقصد اس خبر (حرّ) میں اشتراک یا اس کی مثل دوسری خبر کو ثابت کرنا ہوتا ہے، نیز ایسی خبر کو ثابت کرنا بھی درست نہیں جو پہلی خبر (حرّ) سے لفظاً مخالف ہو، پس یہاں تیسرے 'ہذا' یا (ہذہ) کا عطف دوسرے پر نہ ہوگا بلکہ پہلا اور دوسرا 'ہذا' 'أوْ' سے جمع ہوگا اور اس مجموعہ یعنی (احدہما) پر تیسرے ہذا کا عطف ہوگا، اور اس طرح تثنیہ کی خبر واحد ہونے کی خرابی لازم نہیں آئے گی اور اس مثال یعنی (**هذا حرّ أو هذا و هذا**) کو **لا يكلم هذا أو هذا و هذا** پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لئے کہ یمین کی اس مثال میں خبر دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے مثلاً یوں کہا جا سکتا ہے: **لا أكلم هذا أو لا أكلّم هذين**۔

شمس الائمہ سرخسی کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ **هذا حرّ أو هذا و هذا** میں تیسرے 'ہذا' کو دوسرے 'ہذا' پر عطف کر کے ان دونوں کو جمع کرنا درست نہیں؛ کیونکہ اس طرح یہ تثنیہ ہوگا اور اس کی خبر مذکور (حرّ) واحد ہوگی جو درست نہیں ہے اور اگر اس کے لئے دوسری خبر مقدر مانیں تو وہ لفظاً مذکور خبر سے الگ (تثنیہ) ماننا بھی درست نہیں اس لئے یہ تخریج اور ترکیب درست نہیں ہے۔

شمس الائمہ کے حوالے سے یہ جواب ذکر کرنے کے بعد علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب فقط اولویت اور ترجیح کا کام دے سکتا ہے یعنی اس جواب کی بنیاد پر اتنا کہہ سکتے ہیں کہ **هذا حرّ أو هذا و هذا** کی اس طرح ترکیب وتخریج کرنا راجح اور اولی ہے، بہ نسبت اس دوسری ترکیب کے جو بعض علماء نے نقل کی ہے (یعنی تیسرے ہذا کو دوسرے ہذا پر عطف کرنا)۔ اس جواب سے یہ ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کہ یہی ترکیب درست ہے اور وہ

ترکیب (تیسرے کودوسرے پر عطف کرنے والی) درست نہیں ہے اوراس کی وجہ یہ ہے کہ : جوخبر مقدر مانی جائے وہ مذکورخبر سے لفظاً الگ اور مخالف ہو یہ ممکن ہے اور درست ہے، سرخسی کا یہ کہنا کہ مقدرخبر ملفوظ خبر سے لفظاً الگ نہ ہو یہ دعوی درست نہیں، پس تیسرے اور دوسرے ’ہذا‘ کوجمع کرکے تثنیہ مان کران کی خبر تثنیہ کی شکل میں ’حرّان‘ مقدر ماننا بھی درست ہےاور یہ بات کلام عرب سے ثابت ہے کہ مقدرخبر مذکورخبر سے الگ ہوسکتی ہے جیسا کہ’**ھند جالسة وزید**‘ میں ہےاوراس کے مطابق شاعر کاقول بھی ہے:

نحن بما عندنا وأنت بما		عندک راضی والرأی مختلف

جس طرح اس شعر میں مذکورخبر اور مقدرخبر لفظاً الگ ہےاسی طرح’**ھذا حرّ أو ھذا و ھذا**‘ میں بھی الگ ہوسکتی ہے۔

صدرالشریعہ نے **التنقیح** میں ایک دوسرا جواب بھی دیا ہے وہ یہ ہے کہ **ھذا حرّ** کے بعد آدمی کا **أو ھذا** کہنا اس کے قول’ہذا حرّ‘ کے معنی کوتبدیل کرنے والا بیان مغیر ہے اور تیسرا’ہذا‘ مغیرنہیں ہے، کیونکہ یہاں واؤ ہے جوشرکت کوثابت کرنے کے لئے ہے،اور وہ شرکت کے لیے اوّل کے وجود کا تقاضہ کرتا ہے، چنانچہ اوّل کلام یعنی پہلے’ہذا‘اوراس کے مغیر دوسرے’ہذا‘ کے درمیان ’أوْ‘ کی وجہ سے توقف ہوگا کہ پہلا غلام آزاد یا دوسرا ؟ تیسرے کے لئے کوئی توقف نہ ہوگا؛ کیونکہ اس کا حکم حتمی ہے، لہٰذا تخییر اول اور ثانی میں ثابت ہوگی اور تیسرے پر موقوف نہ ہوگی۔ پس پہلے اور دوسرے’ہذا‘ کا معنی ہوگا ’**أحدھما حُرٌّ**‘اور تیسرے ہذا کا اس’**أحدھما**‘ پر عطف ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صدرالشریعہ کا یہ جواب اورتخریج علامہ سرخسیؒ کے جواب اورتخریج سے بہتر ہے؛ کیونکہ اس جواب کے مطابق مذکورخبر اور مقدرخبر کے الگ ہونے کو درست مانا گیاہےاوراس اعتبار سے یہ جواب اقرار والی مثال پر بھی صادق آتا ہےجس میں مذکورخبر اور مقدرخبر الگ الگ ہے، جبکہ سرخسی والی تخریج میں دونوں خبر کاایک جیسا ہوناضروری

ہے اوراس لئے اقرار والی مثال میں وہ تخریج منطبق نہیں ہوتی ہے۔[۱]

(هذه طالق أو هذه وهذه طلقت الأخيرة وخير في الأوليين وكذا العتق والإقرار) لأن أو لأحد المذكورين، وقد أدخلها بين الأولين وعطف الثالث على الواقع منهما فكان كإحداكما طالق وهذه ولا يصح عطف هذه على هذه الثانية للزوم الإخبار عن المثنى بالمفرد۔ (درمع التنوير)

مطلب لا أكلم هذا الرجل أو هذا وهذا

(قوله هذه طالق إلخ) كان الأنسب بهذا الباب ذكر ما لو حلف لا يكلم هذا الرجل أو هذا وهذا ففي تلخيص الجامع وشرحه: أنه يحنث بكلام الأول، أو بكلام الأخيرين لأن أو لأحد الشيئين، ولو كلم أحد الأخيرين فقط لا يحنث ما لم يكلم الآخر، ولو عكس فقال: لا أكلم هذا وهذا أو هذا حنث بكلام الأخير أو بكلام الأولين لأن الواو للجمع وكلمة أو بمعنى ولا لتناولها نكرة في النفي فتعم كما في قوله تعالى - {ولا تطع منهم آثما أو كفورا} [الإنسان: ٢٤] - أي ولا كفورا ففي الأول جمع بين الأخيرين بحرف الجمع فصار كأنه قال لا أكلم هذا ولا هذين وفي الثاني جمع بين الأولين بحرف الجمع كأنه قال لا أكلم هذين ولا هذا اهـ وذكر الفرق بينه وبين ما في المتن أن هذا في النفي وذاك في الإثبات فلا يعم ونحوه في البحر (قوله والإقرار) كما لو قال لفلان: علي ألف درهم أو لفلان وفلان لزمه خمسمائة للأخير وله أن يجعل خمسمائة لأي الأولين شاء، فإن مات من غير بيان اشترك في الخمسمائة الأولان ح (قوله على الواقع منهما) أي على الثابت من الأولين وهو الواحد المبهم، ولذا قال في التلويح إن المعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين. اهـ. (قوله ولا يصح إلخ) قال في التلويح قيل إنه لا يعتق أحدهم في الحال وله الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف

---

[۱] اقرار والی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا 'لفلان علیّ ألف درهم أو لفلان وفلان' تو اس اقرار کرنے والے آدمی پر اخیری فلان کے لئے پانچسو درہم لازم ہوں گے اور دوسرے پانچسوں میں اس کو اختیار ہوگا، وہ پہلے دو میں سے جس کے لئے چاہے گا بنادے گا۔اور اگر اقرار کرنے والا کسی قسم کی وضاحت کئے بغیر مرگیا تو پانچسوں درہم میں پہلے دونوں شریک ہوں گے، اس مثال میں اخیری فلاں کے لئے خبر مقدر 'الف درہم' نہیں بلکہ 'خمس مائۃ' ہے۔

على ما قبله والجمع بالواو كالجمع بألف التثنية فكأنه قال هذا حر وهذان كما إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا وأجاب شمس الأئمة بأن الخبر المذكور، وهو حر لا يصلح خبرا للاثنين، ولا وجه لإثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر أو لإثبات خبر آخر مثله لا لإثبات مخالف له لفظا بخلاف مسألة اليمين لأن الخبر يصلح للاثنين يقال: لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين وجعل صدر الشريعة هذا الجواب سببا للأولوية والرجحان لا للامتناع لأن المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راض والرأي مختلف اهـ ملخصا وتمامه فيه.

وأجاب صدر الشريعة في التنقيح بجواب آخر: وهو أن قوله أو هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول، وإنما يتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثاني بلا توقف على الثالث. فصار معناه أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على أحدهما. اهـ.

قلت: وهذا أظهر من الجواب الأول لشموله صورة الإقرار دون الأول لأنه لا يختلف فيها تقدير الخبر فتدبر. (رد المحتار: ١١/٥٥٢-٥٥٠)

[٨] مطلب في استعمال 'حتّٰى' للغاية وللسّببيّة وللعطف

حتّٰی کا غایت سببیت اور عطف کے لئے استعمال

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا: اگر تو رات کو نہیں آیا تا کہ میں تجھ کو ماروں تو میرا غلام آزاد ہے پھر غلام آ گیا اور آقا نے اسے نہیں مارا تو وہ آدمی اس کلام سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک حانث نہ ہو گا اور فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

وبہ یفتی کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتوی اسی قول پر اس لئے دیا جاتا ہے کہ یہاں 'حتّٰی' تعلیل اور سببیت کے لئے ہے، غایت بیان کرنے کے لئے نہیں، اس لئے اس مسئلے میں اور اس جیسے دیگر مسائل میں حکم کا مدار 'حتّٰی' کے معنی پر ہوتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ذخیرہ کے حوالہ سے 'حتی' کے استعمال اور معنی کی مختلف صورتیں اور

شرطیں ذکر فرماتے ہیں اوراس کے مطابق مختلف مسائل کی تطبیق دے رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذخیرہ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ 'حتّی' اصل تو غایت کے لئے ہی آتا ہے بشرطیکہ 'حتّی' کا مدخول مقصود ہو اور محلوف علیہ کے ختم کرنے اور اس کے ترک کرنے میں مؤثر ہو، لہٰذا اگر 'حتّی' کا مدخول مقصود نہ ہو یا 'حتّی' کا مدخول محلوف علیہ کے ختم کرنے اور اس کے ترک کرنے میں مؤثر نہ ہو تو ایسی صورت میں 'حتّی' کو سببیت پر محمول کیا جائے گا اور اس کو سببیت پر محمول کرنے کی شرط یہ ہے کہ عقد (عقد یمین یا عقد شرط) دو فعلوں پر معقود ہو یعنی عقد میں دو فعلوں کا ذکر کیا گیا ہو اور دو فعلوں میں سے ایک فعل حالف کی جانب سے صادر ہو اور دوسرا فعل کسی اور سے صادر ہو تاکہ دونوں فعلوں میں سے ایک دوسرے کی جزاء ہو سکے اور اگر یہ بات بھی متعذر ہو یعنی 'حتّی' کو سببیت پر محمول کرنا بھی متعذر ہو تو پھر اس کو عطف پر محمول کیا جائے گا۔

اس تفصیل کے مطابق مثال مذکور میں اتیان فعلِ غیر ممتد ہے، اس لئے ضرب اس کی غایت نہیں بن سکتا، اور کلام دو فعلوں پر مشتمل ہے ایک مخاطب کا اور دوسرا حالف کا، اس لئے 'حتّی' کو سببیت اور تعلیل کے لئے قرار دیں گے۔ اور اس صورت میں جیسا کہ آگے مطلب میں آرہا ہے یمین میں بار ہونے کے لئے فقط شرط کا پایا جانا ضروری ہے، یعنی مخاطب محض رات میں آگیا تو حالف بری ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

قال لعبده إن لم تأت الليلة حتى أضربك فأتى فلم يضربه حنث عند الثاني لا عند الثالث وبه يفتى (در مع التنوير)

مطلب في استعمال حتى للغاية وللسببية وللعطف

(قوله وبه يفتى) لأن حتى للتعليل والسببية لا للغاية وفي الذخيرة أن حتى في الأصل للغاية إن أمكن، بأن يكون مدخولها مقصودا ومؤثرا في إنهاء المحلوف عليه وفي تركه فإن لم يمكن حملت على السببية وشرطها كون العقد معقودا على فعلين: أحدهما منه، والآخر من غيره ليكون أحدهما جزاء عن الآخر فإن تعذر حملت على العطف (رد المحتار: ۱۱/۵۵۴)

[۹] مطلب ان لم أخبر فلانا حتّٰی یضر بک

ان لم أخبر فلانا حتّٰی یضر بک کی یمین کا حکم

اس مطلب میں 'حتّٰی ' کے تینوں معنی کے اعتبار سے حنث و بر کا بیان ہے یعنی یمین میں بری ہونے کے لئے کیا ضروری ہے، جس کے نہ پائے جانے سے حالف حانث ہوجائے گا۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں حتّٰی غایت کے لئے ہو اس وقت یمین میں بار ہونے کے لئے غایت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، اگر غایت سے پہلے ہی فاعل نے فعل کو ختم کر دیا تو قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا۔

اور سببیت کی صورت میں بار ہونے کے لئے اس چیز کا پایا جانا ضروری ہے جو سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، اس صورت میں بر فی الیمین کے لئے مسبّب کا وجود شرط نہیں ہے۔

اور عطف کی صورت میں بار ہونے کے لئے دونوں کا یعنی 'حتّٰی ' کا ماقبل اور مابعد دونوں فعلوں کا وجود شرط ہے۔

پس اگر کسی آدمی نے کہا 'إن لم أخبر فلانا بما صنعت حتّٰی یضر بک فعبدی حرّ ' تو اس مثال میں قسم کو پورا کرنے کی شرط صرف خبر دینا ہے جیسے ہی وہ آدمی فلاں کو خبر دے گا اس کی قسم پوری ہوجائے گی ، اگرچہ وہ اس کو نہ مارے ؛ کیونکہ خبر دینا یہ ان افعال میں سے نہیں ہے جو امتداد کو قبول کرتے ہیں پس حتّٰی کو غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے اور سببیت پر محمول کرنا ممکن ہے ؛ کیونکہ خبر ضرب کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، گویا اس نے کہا: إن لم أخبره بصنعک لیضر بک تو اس صورت میں بھی جیسے ہی وہ خبر دے گا، اس کی قسم پوری ہوجائے گی ؛ کیونکہ اس میں سببیت ممکن ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو کپڑا ہبہ کرے گا تاکہ وہ اسے پہنے یا اسے سواری ہبہ کرے گا تاکہ وہ اس پر سواری کرے پھر اس نے قسم کے مطابق کپڑا ہبہ کر دیا یا سواری ہبہ کر دی تو وہ قسم سے

بری ہوجائے گا اگرچہ موہوب لہ اس کپڑے کو نہ پہنے یا سواری پر سوار نہ ہو۔

مطلب إن لم أخبر فلانا حتى يضربك

ومن حكم الغاية اشتراط وجودها فإن أقلع عن الفعل قبل الغاية حنث وفي السببية اشتراط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب وفي العطف اشتراط وجودهما.

فإذا قال إن لم أخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك فعبدي حر فشرط البر الإخبار فقط، وإن لم يضربه لأنه مما لا يمتد فلا يمكن حملها على الغاية، وأمكنت السببية لأن الإخبار يصلح سببا للضرب كأنه قال إن لم أخبره بصنعك ليضربك كما لو حلف ليهبن له ثوبا حتى يلبسه أو دابة حتى يركبها فوهبه بر وإن لم يلبس ولم يركب. (رد المحتار: ۱۱/۵۵۴)

[۱۰] مطلب ان لم أضربک حتّٰی یدخل اللّیل

ان لم أضربک حتّٰی یدخل اللیل کی یمین کا حکم

اس مطلب میں 'حتّٰی' برائے غایت کی مثال پیش کی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے کہا: اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ رات داخل ہوجائے یا یہاں تک کہ فلاں شخص تیرے حق میں سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چیخے ؛تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر اس آدمی نے رات داخل ہونے سے پہلے یا سفارش کرنے سے پہلے یا چیخنے سے پہلے ہی مارنا بندھ کر دیا تو وہ حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ ضرب فعل ممتد ہے اور یہ تینوں چیزیں یعنی رات کا داخل ہونا یا سفارش کرنا یا چیخنا ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں تجھے لازم نہ پکڑوں یہاں تک کہ تو مجھے میرا قرض لوٹا دے تو میرا غلام آزاد تو اس صورت میں بھی اگر اس آدمی نے اداءِ دین سے قبل اس آدمی کا پیچھا کرنا چھوڑ دیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ اس مثال میں ملازمت فعل ممتد ہے اور قرض کی ادائیگی پیچھا چھوڑنے کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے ،پس 'حتّٰی' غایت کے لئے ہوگا اور اس پر غایت کے احکام جاری ہوں گے۔

مطلب إن لم أضربك حتى يدخل الليل

وإذا قال إن لم أضربك حتى يدخل الليل أو حتى يشفع لك فلان أو حتى تصيح فأقلع عن الضرب قبل ذلك حنث لأن ذلك يصلح غاية للضرب وكذا إن لم ألازمك حتى تقضيني ديني. (رد المحتار: ۱۱/۵۵۴)

[۱۱] مطلب ان لم آتک حتّٰی أتغذّي

ان لم آتک حتّٰی اتغذّ ی کی یمین کا حکم

اس مطلب میں 'حتّٰی ' کا عطف کے لئے استعمال ہونا بتلایا گیا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی (تعلیق کی) اور کہا کہ: **'عبده (عبدی) حرّ إن لم آتک الیوم حتّٰی أتغدّی عندک أو حتّٰی أَغَدِّیَکَ أو حتّٰی أضربک'** یعنی اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تیرے پاس دو پہر کا کھانا کھاؤں، یا میں تجھے دو پہر کا کھانا کھلاؤں یا میں تجھے ماروں تو میرا غلام آزاد ہے۔اس مثال میں اتیان اور تغدّ ی یا اتیان اور ضرب دونوں فعل کا اسی دن پایا جانا قسم پوری ہونے کے لئے ضروری ہے، پس اگر اتیان ہوا مگر تغد ی یا ضرب نہیں پایا گیا تو غلام آزاد ہوجائے گا۔ یہاں 'حتّٰی ' برائے غایت ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اتیان ممتد نہیں ہوتا ہے کہ اس کی کوئی غایت ہو اور سببیت بھی ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ دونوں فعل ایک ہی آدمی سے صادر ہوگے اور انسان کا فعل اس کے اپنے ہی فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، لہٰذا اسے عطف پر محمول کیا جائے گا اور تقدیرِ عبارت یوں ہوگی **'إن لم آتک و أتغذّی عندک'** پس قسم میں بری ہونے کے لئے اس دن دونوں فعلوں کا پایا جانا ضروری ہے ورنہ حانث ہوجائے گا۔

اور اگر حالف نے 'الیوم' کی قید نہیں لگائی پھر وہ اس کے پاس آیا اور اس دن اس کے پاس کھانا نہیں کھایا پھر کسی اور دن اس کے پاس آئے بغیر کھانا کھایا تو وہ قسم سے بری ہوجائے گا؛ کیونکہ جب اس نے مطلق کلام کیا اور ایک ہی دن میں دونوں فعل کرنے کی شرط نہیں لگائی تو قسم پوری کرنے کی دونوں شرطیں اکھٹی پائی جائیں یا متفرق طور پر پائی جائیں

دونوں صورتیں برابر ہے۔ اور **المطلق یجری علی اطلاقه** کے پیش نظر اس صورت میں دونوں شرطیں متفرق طور پر پائی جائیں تب بھی قسم پوری ہوجائے گی اور ایک ساتھ پائی جائیں تب بھی قسم پوری ہوجائے گی۔

مطلب إن لم آتك حتى أتغدى

وإذا قال عبده حر إن لم آتك اليوم حتى أتغدى عندك أو حتى أغديك أو حتى أضربك، فشرط البر وجودهما إذ لا تمكن الغاية لأن الإتيان لا يمتد ولا السببية لأن الفعلين من واحد وفعل الإنسان لا يصلح جزاء لفعله، فحمل على العطف وصار التقدير إن لم آتك وأتغدى عندك، وإن لم يقيد باليوم فأتاه فلم يتغد عنده، ثم تغدى عنده في يوم آخر من غير أن يأتيه بر لأنه لما أطلق لا فرق بين وجود شرطي البر معا أو متفرقا اهـ ملخصا. (رد المحتار: ۱۱/۵۵۴)

[۱۲] مطلب لا يلتحق الشرط بعد السكوت سواء كان له أو عليه

سکوت کے بعد شرط یمین کے ساتھ لاحق نہ ہوگی خواہ شرط اس کے حق میں ہو یا اس کے خلاف۔

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ یمین سے خاموش ہوجانے کے بعد شرط کو یمینِ معقود کے ساتھ لاحق کرنے کے متعلق اختلاف ہے: امام ابو یوسف نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور امام محمد نے اسے باطل قرار دیا ہے اور فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

لہٰذا اگر کسی نے کہا کہ 'ان كان كذا فكذا' اور خاموش ہوگیا پھر کہا 'و لا كذا' پھر ظاہر ہوا 'أنه كان كذا' (یعنی کسی نے کہا کہ: اگر ایسا ہے تو ایسا اور خاموش ہوگیا پھر کہا 'اور نہ ایسا' پھر ظاہر ہوا کہ وہ ایسا ہی تھا) یمین اٹھانے والا اپنے اس قول میں حانث نہ ہوگا۔ خانیہ۔

اس اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف فقط اسی صورت میں ہے جبکہ شرط حالف کے خلاف ہو، جیسا کہ آگے اس کی مثال آئے گی۔ اور اگر شرط حالف کے حق میں ہو تو اس کے عدمِ لحوق میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جیسے: کسی نے اپنی بیوی سے یوں کہا: اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق

ہے۔ پھر اس نے تھوڑا سا وقفہ کیا پھر کہا 'وھذہ الدار' تو اس مثال میں دوسری شرط حالف کے حق میں ہے کیونکہ اگر دوسری شرط کو یمین کے ساتھ لاحق کیا جائے تو صرف پہلے گھر میں داخل ہونے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور طلاق واقع نہ ہوگی پس اپنے حق میں اس کو قسم تبدیل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ ذخیرہ میں اسی طرح کا بیان ہے اور بزازیہ میں بھی ہے اور خانیہ میں اسی طرح کہا گیا ہے (**لا یصح فی قولھم**)۔

پھر آگے علامہ شامیؒ (**فلا حنث فی إن کان کذا**) کے ضمن میں خانیہ کے حوالہ سے وہ مثال ذکر فرماتے ہیں جس میں لاحق شرط حالف کے خلاف ہے اور جس کے متعلق ائمہ کا اختلاف ہے۔ ایک آدمی نے اپنے پڑوسی سے کہا کہ میری بیوی گذشتہ رات تیرے پاس تھی ۔تو پڑوسی نے کہا: اگر تیری بیوی گذشتہ رات میرے پاس تھی تو میری بیوی کو طلاق، پھر وہ لمحہ بھر کے لئے خاموش رہا پھر کہا 'ولا غیرھا' یعنی تیری بیوی اور اس کے علاوہ کوئی اور عورت بھی میرے پاس ہو تو میری بیوی کو طلاق۔ اس میں شرط لاحق 'ولا غیرھا' حالف کے خلاف ہے بایں طور پر کہ اس شرط کے بغیر فقط پڑوسی کی بیوی اس کے پاس نہ ہونے سے وہ بری ہو جاتا اور اس کی بیوی پر طلاق نہ واقع ہوتی خواہ کوئی دوسری عورت اس کے پاس ہو یا نہ ہو اور شرط لاحق کے بعد اب اس کے حانث ہونے کی ایک اور شکل بھی نکل آئی کہ پڑوسی کی بیوی نہ ہو مگر کوئی اور ہو تو بھی وہ حانث ہوگا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، پس اس صورت میں امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا اختلاف جاری ہوگا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرطِ لاحق یمین کے ساتھ لاحق ہو جائے گی اور اگر کوئی دوسری عورت بھی اس کے پاس ہو تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا یعنی اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک شرط ثانی باطل ہو جائے گی اور حالف حانث نہ ہوگا یعنی اس کی بیوی کو طلاق واقع نہ ہوگی اور فتوی بھی اس قول پر دیا گیا ہے۔

اختلف في لحاق الشرط باليمين المعقود بعد السكوت فصححه الثاني

وأبطله الثالث وبه يفتى فلا حنث في إن كان كذا فكذا وسكت ثم قال ولا كذا ثم ظهر أنه كان كذا خانية. (درمع التنوير)

مطلب لا يلتحق الشرط بعد السكوت سواء كان له أو عليه

(قوله اختلف في لحاق الشرط إلخ) الخلاف فيما إذا كان الشرط عليه كالمثال الآتي أما إذا كان له لا يلحق بالإجماع كقوله: إن دخلت هذه الدار، فأنت طالق فسكت سكتة ثم قال: وهذه الدار لأن الثانية لو لحقت باليمين لا تطلق بدخول الأولى وحدها، ولا يملك تغير اليمين كذا في الذخيرة ومثله في البزازية وكذا قال في الخانية لا يصح في قولهم. اهـ.

والحاصل: أنه على المفتى به لا يلحق مطلقا سواء كان له أو عليه (قوله بعد السكوت) متعلق بلحاق (قوله فلا حنث في إن كان كذا إلخ) مثاله ما في الخانية رجل قال لجاره: إن امرأتي كانت عندك البارحة فقال الجار إن كانت امرأتك عندي البارحة فامرأتي طالق فسكت ساعة ثم قال ولا غيرها ثم ظهر أنه كان عند الحالف امرأة أخرى. (رد المحتار: ۱۱/۵۵۵)

باب اليمين فى البيع والشراء والصوم والصلاة وغيرها

[۱۳] مطلب حلف لا يتزوج

شادی نہ کرنے کی قسم کا حکم

درمع التنویر میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ ہر ایسا عقد جس کے حقوق مباشر کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ فعل کو کرنے والا سفیر اور معبر یعنی عبارت کو نقل کرنے والا ہوتا ہے تو اس میں مامور کے فعل کو کرنے سے آمر حانث ہوجاتا ہے جس طرح آمر خود وہ فعل کرے تو حانث ہوجاتا ہے۔ان امور میں نکاح کا بھی شمار ہوتا ہے جس کے متعلق علامہ شامیؒ نے یہاں مطلب قائم فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ اس کے متعلق جو احکام ہیں اس کو اس مطلب میں بیان کریں گے کہ اگر کسی آدمی نے شادی نہ کرنے کی قسم کھائی پھر بذات خود اس نے ہی عقد نکاح کرلیا یا اس نے کسی دوسرے آدمی کو اپنے نکاح کا وکیل بنایا پھر وکیل نے اس عقد کو انجام دیا تو ان

دونوں صورتوں میں آمر حانث ہوجائے گا، اوراسی طرح کا حکم عورت کے متعلق بھی ہوگا۔

اوراگرقسم کھانے والے مرد یا عورت نے خود نکاح نہیں کیا اور نہ ہی ان کی طرف سے متعین کردہ وکیل نے عقد کیا بلکہ کسی اور نے ان کی مرضی کے بغیر نکاح کرادیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ جیسے اگرقسم کھانے والی عورت ہو کہ اس نے شادی نہ کرنے کی قسم کھائی اور پھر اس کو کسی ایسے آدمی کی طرف سے نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا جس کو ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے تو اس صورت میں وہ عورت حانث نہ ہوگی اسی طرح اگر کوئی مرد مجنون ہوگیا جس کی وجہ سے اس کے باپ نے زبردستی اس کا نکاح کردیا اسی طرح کوئی لڑکا نیم پاگل ہوگیا جس کی وجہ سے اس کے باپ نے اس کا نکاح کردیا تو ان دونوں صورتوں میں وہ لڑکا حانث نہ ہوگا ؛ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ان دونوں نے یعنی مجنون اور نیم پاگل لڑکے نے خود نکاح نہیں کیا اور نہ ہی اس کے حکم سے اس کے وکیل نے نکاح کیا ، لہٰذا فعل اس لڑکے کی طرف منسوب نہ ہوگا اس لئے وہ حانث نہ ہوگا۔

اوراسی طرح اگر توکیل قبل الیمین ہو یعنی کسی نے اپنے نکاح کا وکیل دوسرے کو قسم کھانے سے پہلے بنایا تھا تو پھر اس صورت میں دوسرے کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آئندہ باب میں ایک اور متن آئے گا **(مالو حلف لایتزوج فزوّجه فضولیّ أو زوّجه فضولیّ ثم حلف لایتزوّج)** تو اس صورت میں اگر اجازت بالقول دے گا تو حانث ہوجائے گا اور اگر اجازت بالفعل ہوگی تو حانث نہ ہوگا۔

مطلب حلف لایتزوج

(قوله في النكاح) فلو حلف لا يتزوج فعقده بنفسه، أو وكل فعقد الوكيل حنث، وكذا لو كان الحالف امرأة فلو حلفت، وأجبرت ممن له ولاية الإجبار، ينبغي أن لا تحنث كما لو جن فزوجه أبوه كارها، ولو صار معتوها فزوجه أبوه لا يحنث وكذا لو كان التوكيل قبل اليمين نهر عن شرح الوهبانية.

قلت: وسيأتي متنا آخر الباب الآتي ما لو حلف لا يتزوج فزوجه فضولي أو زوجه فضولي ثم حلف لا يتزوج اهـ (رد المحتار: ١١/٥٦٦)

[١٤] مطلبٌ حَلَفَ لا يُزَوِّجُ عَبدَهُ

غلام کی شادی نہ کرانے کی قسم کا حکم

سابق مطلب میں ایک قاعدہ اور اس کی مثال گذری کہ: ہر ایسا عقد جس کے حقوق مباشر کی طرف نہیں لوٹتے؛ بلکہ فعل کو کرنے والا سفیر اور معبّر یعنی عبارت کو نقل کرنے والا ہوتا ہے تو اس میں مامور کے فعل کرنے سے آمر حانث ہوجاتا ہے، جس طرح آمر خود وہ فعل کرے تو حانث ہوجاتا ہے ان امور میں نکاح کا بھی شمار ہوتا ہے کہ اگر کسی آدمی نے شادی نہ کرنے کی قسم کھائی پھر بذات خود اس نے ہی عقد نکاح کرلیا یا اس نے کسی دوسرے آدمی کو نکاح کا وکیل بنایا پھر وکیل نے اس عقد کو انجام دیا تو ان دونوں صورتوں میں آمر حانث ہوجائے گا۔

اب اس مطلب میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'انکاح' کی قسم کا یہ حکم نہیں ہوگا یعنی اگر کسی آقا نے اپنے ماتحتوں کی شادی نہ کرانے کی قسم کھائی تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اپنی بالغ اولاد کی یا کسی اجنبی کے نکاح نہ کرانے کی قسم کھائی ہے تو قسم کھانے والا خود اس فعل کو انجام دے گا تو ہی وہ حانث ہوگا۔ اور اگر حالف کے حکم سے کسی نے حالف کے بڑے بیٹے وغیرہ کا نکاح کرایا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اپنے غلام یا باندی یا اپنی نابالغ اولاد کے نکاح نہ کرانے کی قسم کھائی ہے تو مباشرۃ نکاح کرانے سے اور اس کے حکم سے کوئی اور نکاح کرائے دونوں صورتوں میں حانث ہوگا۔

چنانچہ مختار اور اس کی شرح اختیار میں یہ مثال مذکور ہے کہ ایک آدمی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام یا باندی کی شادی نہیں کرائے گا اس کے بعد وہ آدمی کسی کو نکاح کرانے کا وکیل بنائے اور نکاح کی اجازت دے تو حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ یہ امر اس کی ملکیت اور

ولایت کی وجہ سے اس کے ارادے پر ہی موقوف ہے اور اس کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اسی طرح کا حکم اس آدمی کے چھوٹے لڑکے اور چھوٹی لڑکی کے متعلق بھی ہوگا؛ کیونکہ اس کو ان دونوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور بڑے لڑکے اور بڑی لڑکی کی قسم میں اس وقت حانث ہوگا جب کہ وہ خود اس عمل کو انجام دے گا؛ کیوں کہ اس کو ان دونوں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، پس وہ ان دونوں کے متعلق اجنبی کی طرح شمار ہوگا۔ لہٰذا یہ حقیقتِ فعل کے ساتھ متعلق ہوگا۔ زیلعی اور بحر میں یہ حکم اسی طرح اختلاف کے بغیر نقل کیا گیا ہے۔ لہٰذا قہستانی کا اس مسئلہ میں (**وعن محمد لا یحنث فی الکل**) کہہ کر اس مسئلے میں اختلاف نقل کرنا ایک ضعیف روایت ہے۔

مطلب حلف لا یزوج عبده

(قوله لا الإنكاح) أي التزويج، فلا يحنث به إلا بمباشرته وهذا في الولد الكبير أو الأجنبي لما في المختار وشرحه حلف لا يزوج عبده أو أمته يحنث بالتوكيل والإجازة لأن ذلك مضاف إليه متوقف على إرادته لملكه وولايته وكذا في ابنه وبنته الصغيرين لولايته عليهما وفي الكبيرين، لا يحنث إلا بالمباشرة لعدم ولايته عليهما فهو كالأجنبي عنهما فيتعلق بحقيقة الفعل اهـ ومثله في الزيلعي والبحر في آخر الباب الآتي بلا حكاية خلاف فقول القهستاني وعن محمد: لا يحنث في الكل رواية ضعيفة۔ (رد المحتار: ۱۱/۵۶۷-۵۶۶)

[۱۵] مطلب في العقود الّتي لابدّ من اضافتها إلى المؤكل

مؤکل کی طرف منسوب کئے جانے والے عقود کا بیان

وہ افعال جن کو نہ کرنے کی قسم کھانے کی صورت میں حالف کے حانث ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ خود اس فعل کو انجام دے، مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) ہبہ بالعوض۔ (۲) شراء۔ (۳) سلم۔ (۴) اقالہ۔ (۵) قیل: تعاطی۔ (۶) اجارہ۔ (۷) صلح عن المال۔ (۸) استجارہ۔ (۹) اقرار۔ (۱۰) قسمۃ (۱۱) خصومۃ۔ (۱۲) ضرب ولد۔

علامہ حصکفیؒ کے بقول یہ سب وہ افعال ہیں جن کے حقوق عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں؛ چاہے عاقد اصیل ہو یا وکیل۔

وہ افعال جن کو آدمی بذات خود انجام دے یا دوسرے کو اس کے بجالانے کا حکم دے؛ دونوں صورتوں میں آدمی حانث ہوجاتا ہے- بشرطیکہ وکیل نے مؤکل کی طرف عقد کی نسبت کی ہو یعنی عقد میں مؤکل کا نام ذکر کیا ہو یا عقد کی نسبت مؤکل کی طرف کی ہو- وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) استقراض۔ (۲) نکاح، لا الانکاح۔ (۳) طلاق۔ (۴) عتاق۔ (۵) خلع (۶) کتابت۔ (۷) صلح عن دم العمد۔ (۸) صلح عن دم العمد سے انکار۔ (۹) ہبہ۔ (۱۰) صدقہ۔ (۱۱) قرض۔ (۱۲) ضرب عبد۔ (۱۳) بناء۔ (۱۴) خیاطت۔ (۱۵) ذبح۔ (۱۶) ایداع۔ (۱۷) استیداع۔ (۱۸) اعارہ۔ (۱۹) استعارہ۔

علامہ حصکفیؒ کے بقول یہ وہ عقود ہیں جن کے حقوق آمر کی طرف راجع ہوتے ہیں چاہے اس کو مامور انجام دے۔

مطلب کی وضاحت: درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی آدمی نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی سے کوئی چیز عاریت کے طور پر طلب نہیں کرے گا پھر اس آدمی نے تو وہ چیز طلب نہیں کی؛ مگر کسی دوسرے آدمی کو استعارہ کا وکیل بنایا اور وکیل نے معیر سے کہا کہ فلاں شخص آپ سے فلاں چیز بطور عاریت طلب کرتا ہے تو وکیل کے اس کلام سے حالف یعنی مستعیر حانث ہوجائے گا، لیکن اگر وکیل نے معیر کے پاس جا کر حالف کا ذکر نہیں کیا بلکہ اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے کوئی چیز عاریۃ طلب کی کہ مجھے فلاں چیز عاریت پر دو تو اس صورت میں حالف یعنی مستعیر حانث نہ ہوگا۔

اس مطلب میں اولا علامہ شامیؒ نے درمع التنویر کی عبارت میں مذکور عاریت کی مثال اور اس کے ساتھ مذکور شرط یعنی مامور کے کلام کے بطور رسالۃ ہونے کی تفصیلی وضاحت

فرمائی ہے۔اس ضمن میں ان عقود کا ذکر آتا ہے جن میں اضافت الی المؤکل ضروری ہوتی ہے ،اوراس مناسبت سے اس حقیقت کی وضاحت فرمائی ہے کہ ایسے عقود میں اضافت الی المؤکل کا کیا مطلب ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تاتارخانیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حانث ہونے کے لئے مامور کی طرف سے کلام کا صیغۂ رسالۃ میں ہونے کی شرط کا تعلق فقط استعارہ سے ہے (اس سے قبل مذکور دیگر عقود میں یہ ممکن ہے کہ مامور بطور وکالت کلام ادا کرے، تب بھی آمر حانث ہوجائے گا۔)

چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے کہ کسی نے یوں کہا کہ فلاں شخص آپ سے وہ چیز بطور عاریت مانگتا ہے تو اس صورت میں حالف حانث ہوجائے گا، اور اگر صیغۂ رسالت (فلانا یستعیر) سے کلام نہ کیا ہو تو حانث نہ ہوگا؛ اس کی وجہ علامہ شامیؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ أعرنی کذا یعنی 'مجھے فلاں چیز عاریت پر دو' کہنے کی صورت میں منفعت کا مالک متکلم یعنی وکیل ہی ہوگا، آمر نہ ہوگا؛ پس جب فعلِ استعارہ آمر کی طرف سے واقع نہ ہوا تو حانث بھی نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تاتارخانیہ کے مطابق استعارہ کی قسم میں مامور کے فعل سے آمر کے حانث ہونے کے لئے شرط ہوگا کہ مامور کا کلام صیغۂ رسالت سے ہی ہو؛ صیغۂ وکالت سے نہ ہو جبکہ دوسرے افعال میں مامور کا کلام صیغۂ رسالت یا صیغۂ وکالت جس طرح بھی ہوگا آمر حانث ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ صیغۂ رسالت اور صیغۂ وکالت دو الگ طریقے ہیں اور استعارہ و استقراض میں فعلِ مامور سے آمر کے حانث ہونے کے لئے صیغۂ رسالت شرط وقید ہے۔

مذکورہ وضاحت اور تفصیل ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ ہم نے

وضاحت کی اس سے علامہ طحطاویؒ کا یہ اعتراض دور ہوجاتا ہے کہ حنث کے لئے صیغۂ رسالت کی شرط استعارہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نکاح اوراس کے بعد والے امور میں بھی وکیل سفیر محض ہی ہوتا ہے؛ لہٰذا ان مذکورہ عقود کو بھی مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ آگے کتاب الوکالۃ میں آرہا ہے کہ جن عقود میں مؤکل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے وہ نکاح، خلع، صلح عن دم العمد، صلح عن انکار، مال کے بدلے آزادی، کتابت، ہبہ، صدقہ، عاریت پر کوئی چیز دینا، ودیعت رکھنا، رہن رکھنا قرض لینا، شرکت اور مضاربت وغیرہ۔

پس جب ان عقود میں اضافت الی المؤکل ضروری ہے تو ان عقود میں بھی صیغۂ رسالت شرط ہوگا، اس لئے عاریت اور استعارہ کی کوئی خصوصیت نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ماقبل میں مذکور افعال کی دوقسموں میں سے قسم ثانی یعنی جس میں حقوق آمر کی طرف راجع ہوتے ہوں ایسے عقود میں سے اعارہ، استعارہ اور استقراض میں عدمِ فعل کی قسم کھانے کے بعد اس کی توکیل کرنے سے آمر یعنی مؤکل بقول تاتارخانیہ اس صورت میں حانث ہوگا جبکہ مامور نے صیغۂ رسالت سے کلام کیا ہو جب کہ ان کے علاوہ دیگر امور میں صیغۂ رسالت ضروری نہیں ہے۔

اس پر علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسری قسم کے تمام افعال کا حکم یکساں ہے، کیونکہ آگے درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے خود ایسے تمام امور کے متعلق کہا ہے کہ ان سب افعال میں اضافت الی المؤکل ضروری ہے استعارہ واعارہ کا کوئی خاص حکم نہیں۔

قُلتُ سے علامہ شامیؒ طحطاویؒ کی اسی غلط فہمی کا جواب دیتے ہیں: علامہ شامیؒ کے بقول صیغۂ وکالت اور صیغۂ رسالت دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، صیغۂ وکالت میں وکیل عقد کی نسبت تو اپنی طرف کرتا ہے اور اپنے مؤکل کا نام ذکر کردیتا ہے، درمختار کی آنے والی عبارت میں اضافت الی المؤکل کا مطلب یہی ہے۔ مثلاً وہ یوں کہتا ہے: **صالحتک عن**

دعواک علی فلان أو صالحتک عمالک علیه من الدّم و زوّجتک فلانۃ و أعتقت عبد فلان أو کاتبت عبد فلان۔

جبکہ صیغۂ رسالت میں وکیل پیغام رسانی کے طور پر کلام ادا کرتا ہے، اس میں اپنی طرف عقد کی نسبت نہیں کرتا ہے، بلکہ عقد کی نسبت بھی اپنے مؤکل کی طرف کرتا ہے مثلا وہ یوں کہتا ہے:

إنّ فلانا یطلب منک أن تھبہ کذا، أو ان فلانا یطلب منک أن تصدق علیہ أو تودع عندہ أو تعیرہ أو تقرضہ أو ترھن عندہ، أو تشارکہ أو تضاربہ بمال کذا وغیرہ

اس سے معلوم ہوا کہ دوسری قسم میں مذکورہ عقود میں سے اعارہ، استعارہ اور استقراض کے علاوہ دیگر تمام عقود میں عدم فعل کی قسم کھانے کے بعد اس کی توکیل کرے تو وکیل صیغۂ رسالت یا صیغۂ وکالت ،جس طرح اس کام کو انجام دے،مؤکل یعنی آمر حانث ہوجائے گا۔جبکہ ان تینوں عقود یعنی اعارہ، استعارہ اور استقراض میں وکیل نے صیغۂ رسالت سے کلام کیا تو مؤکل حانث ہوگا اور اگر صیغۂ وکالت سے کلام کیا تو مؤکل حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں منفعت وکیل کے لئے ثابت ہوتی ہے۔

اور قسم اول میں اگر وکیل نے عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور مؤکل کا نام بھی ذکر نہیں کیا تو یہ فعل تو مؤکل کی طرف سے ہوگا مگر مؤکل حانث نہ ہوگا اور اگر ان افعال میں بھی مؤکل کا نام ذکر کردیا، چاہے عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہو؛ مؤکل حانث ہوگا۔ جیسے بعت اشتریت کہے اور مؤکل کا نام ذکر نہ کرے تو مؤکل حانث نہ ہوگا اور بعت عن فلان، اشتریت لفلان کہے گا تو مؤکل حانث ہوگا۔**ھذا ما ظھر لی و سیأتی ان شاء اللہ تحقیق ذلک فی محلہ۔**

وکذا (الإعارۃ والاستعارۃ) إن أخرج الوکیل الکلام مخرج الرسالۃ وإلا فلا حنث تتارخانیۃ۔(درمع التنویر)

مطلب في العقود التي لا بد من إضافتها إلى الموکل

(قوله إن أخرج الوكيل إلخ) راجع لقوله: والاستعارة كما هو في عبارة التتارخانية حيث قال: وهذا إذا أخرج الكلام مخرج الرسالة بأن قال إن فلانا يستعير منك كذا فأما إذا لم يقل ذلك لا يحنث اهـ أي لأنه لو قال: أعرني كذا يقع ملك المنفعة له لا للآمر فلا يحنث الآمر بذلك. وبه علم أن فائدة التقييد هي أن المراد بالأمر هنا الرسالة لا الوكالة كما مر في الاستقراض، وأما ما كان من الأفعال الحسية كالضرب والبناء فلا شبهة في أنه لا يحتاج إلى الإسناد، وبما قررناه سقط ما قيل إن ما ذكره غير خاص بالاستعارة، بل الوكيل في النكاح وما بعده سفير محض، فلا بد من إضافة هذه العقود المذكورة إلى الموكل لما سيأتي في كتاب الوكالة أن العقود التي لا بد من إضافتها إلى الموكل: النكاح، والخلع، والصلح عن دم عمد وإنكار، والعتق على مال، والكتابة، والهبة، والتصدق والإعارة، والإيداع، والرهن، والإقراض، والشركة، والمضاربة اهـ.

قلت: المراد من الإضافة في هذه المذكورات التصريح باسم الآمر، لكن بعضها يصح مع إسناد الفعل إلى الوكيل كقوله: صالحتك عن دعواك على فلان أو عما لك عليه من الدم، وزوجتك فلانة، وأعتقت عبد فلان أو كاتبته، وبعضها لا يصح فيها إسناد الفعل إلى الوكيل، بل لا بد من إخراج الكلام مخرج الرسالة كقوله إن فلانا يطلب منك أن تهبه كذا أو تتصدق عليه أو تودع عنده، أو تعيره أو تقرضه أو ترهن عنده، أو تشاركه أو تضاربه بمال كذا. أما لو أسنده إلى نفسه كقوله هبني أو تصدق علي إلخ فإنه يقع للوكيل، وكذا قوله زوجني بخلاف القسم الأول فإنه يقول: بعت واشتريت وأجرت بإسناد الفعل إلى نفسه بدون ذكر اسم الآمر أصلا هذا ما ظهر لي وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في محله فافهم (رد المحتار: ١١/٥٧٣-٥٧٢)

[١٦] مطلب، قال: إن بعته أو ابتَعتُهُ فهو حرّ فعقد بالخيار لنفسه

غلام کی بیع وشراء پر عتق کی قسم کھا کر خیارِ شرط کے ساتھ بیع وشراء کرنا

درمع التنویر میں ایک مسئلہ مذکور ہے۔جس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ آدمی نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں غلام کو بیچوں یا خریدوں تو وہ آزاد ہے، پھر حالف نے اس غلام کو خریدتے یا بیچتے وقت اپنے لئے خیار کی شرط لگائی تو اس صورت میں حالف حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ

یہاں شرطِ عتق یعنی بیع یا شراء پائی گئی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ حالف نے خریدتے یا بیچتے وقت سامنے والے کے لئے خیار کی شرط لگائی تو اس صورت میں حالف حانث نہ ہوگا، اگرچہ بعد میں خریدنے یا بیچنے کی اجازت دے دی گئی ہو؛ یہی صحیح قول ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ تعلیق کی ہو کہ اگر میں غلام خریدوں یعنی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے، پھر اس نے خیار کے ساتھ اس غلام کو خریدا تو وہ حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حالف غلام کا مالک نہیں ہوا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ ایک مسئلے کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے قسم کھائی اور یہ کہا کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں یا بیچوں تو وہ آزاد ہے پھر اس نے اس غلام کی بیع (خرید وفروخت) کی اور اس عقد میں اس نے اپنے لئے خیار رکھا اس طور پر کہ میں اس غلام کو خریدتا ہوں مگر مجھ کو اختیار ہے یا میں اس غلام کو بیچتا ہوں مگر مجھ کو اختیار ہے تو حالف حانث ہوجائے گا۔

البتہ ایک قول یہ ہے کہ حالف حانث نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بعض محشین نے حیلِ خصاف سے یہ بات نقل فرمائی ہے کہ حالف اپنی اس قسم میں حانث نہ ہوگا اور یمین ختم ہوجائے گی۔ چنانچہ اس خیار لنفسہ والی بیع وشراء کو توڑنے کے بعد اس غلام کو بدون خیار لازمی طور پر خریدے تب بھی حالف حانث نہ ہوگا۔

مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حیل خصاف کا یہ مسئلہ متون کے خلاف ہے، متون میں مذکور حکم یہ ہے کہ خیار لنفسہ کے ساتھ خریدنے یا بیچنے سے حالف حانث ہوجائے گا یعنی غلام آزاد ہوجائے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے 'لوجود الشرط' کی وضاحت کرتے ہوئے بیع مع الخیار لنفسہ اور شراء مع الخیار لنفسہ میں شرطِ عتق پائے جانے کی وضاحت فرمائی ہے کہ آدمی نے جب یہ تعلیق کی کہ اگر میں یہ غلام بیچوں تو وہ آزاد ہے، پھر حالف نے اپنے لئے خیار رکھتے

ہوئے اس غلام کو بیچا تو چونکہ بائع کا خیار مبیع کو بائع کی ملکیت سے خارج نہیں کرتا ہے اس لئے یہ غلام ابھی تک حالف کی ملکیت میں ہے اور اس غلام پر حالف نے بیع واقع کی جو اس غلام کے عتق کی شرط ہے، پس یہ شرطِ عتق اس حال میں پائی گئی جب کہ غلام اس کی ملکیت میں ہے اس لئے غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر کسی آدمی نے یہ تعلیق کی کہ اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پھر اس نے اپنے لئے خیار رکھتے ہوئے اس غلام کو خریدا تو چونکہ مشتری کا خیار صاحبینؒ کے نزدیک مبیع کو مشتری کی ملک میں داخل کر دیتا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا؛ کیونکہ شرط یعنی شراءِ عبد اس حال میں پائی گئی کہ غلام حالف کی ملکیت میں داخل تھا، جبکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کا خیار اگرچہ مبیع کو بائع کی ملکیت سے نکال تو دیتا ہے مگر مشتری کی ملک میں داخل نہیں کرتا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ حالف کی طرف سے اس غلام کا شراء پایا گیا مگر اس وقت غلام اس کی ملکیت میں نہیں ہے، لیکن حکم یہ ہے کہ اس صورت میں بھی امام صاحب کے یہاں حالف حانث ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ شرط کا فائدہ یہ ہے کہ شرط پر معلق حکم (عتق) شرط پائے جانے کے وقت منجز کی طرح سمجھا جاتا ہے، گویا اب سمجھا جائے گا کہ اس نے شراء کے بعد غلام کو أنت حرٌ کہا ہو، پس اگر اپنے لئے خیار کے ساتھ خریدنے والا مشتری اس وقت یعنی خریدنے کے فوراً بعد تنجیزی طور پر أنت حرّ کہتا تو یوں سمجھا جاتا کہ خیار ختم کر کے ملک سابق اس نے حاصل کی اور اس اعتبار سے مملوک غلام آزاد کیا، یہی تطبیق تعلیق کی صورت میں ہوگی کہ شراء پائے جانے کے بعد معلق حکم (حریت) منجز ہو جاتا ہے، لہٰذا یوں مانا جائے گا کہ خیار ختم کر کے وہ اپنے لئے شراء کو نافذ کر چکا ہے، اس اعتبار سے اپنے مملوک غلام پر اس کی خریداری واقع ہوئی اور یہی شرطِ عتق تھی، لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا۔

اس کے بعد علامہ حلبی مداریؒ فرماتے ہیں کہ جو حکم بائع کے اپنے لئے خیار لینے کے

ساتھ عقد کرنے کی صورت میں ہوگا یعنی جب بائع اپنے لئے خیار لیتے ہوئے غلام کو بیچنے کا عقد کرے گا تو غلام آزاد ہوجائے گا۔

اسی طرح کا حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ بائع اجنبی کے لئے خیار لے، لہٰذا اجنبی کے لئے خیار لینے کے ساتھ عقد کرنے کی صورت میں بھی غلام آزاد ہوجائے گا، اسی طرح اگر بائع عقد میں اپنے اور مشتری، دونوں کے لئے خیار لے تو اس صورت میں بائع نے اپنے لئے خیار لیا ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے غلام آزاد ہوجائے گا۔

اور جو حکم مشتری کا اپنے لئے خیار لینے کی صورت میں ہوگا اسی طرح کا حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مشتری کسی اجنبی کے لئے خیار لیتے ہوئے عقد کرے یعنی جس طرح مشتری غلام کو اپنے لئے خیار لیتے ہوئے خریدے تو وہ غلام آزاد ہوجاتا ہے اسی طرح اگر مشتری کسی اجنبی کے لئے خیار لیتے ہوئے خریدے گا تب بھی غلام آزاد ہوجائے گا۔

اگر کوئی شخص کسی غلام کو (اگر میں تجھ کو بیچوں تو تو آزاد ہے) کہنے کے بعد اس غلام کو اس طرح بیچے کہ اس بیع میں مشتری کے لئے خیار ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

اسی طرح کسی غلام کو (اگر میں تجھ کو خریدوں تو تو آزاد ہے) کہنے کے بعد اس حال میں اس غلام کو خریدے کہ اس میں بائع کے لئے خیار ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو عدمِ حنث (عدمِ عتق) اس لئے ہے کہ بائع اپنی جانب سے قطعی طور پر عقد بیع کر رہا ہے تو عقد کرنے سے غلام اس کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد شرط متحقق ہوئی، اس لیے آزاد نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں غلام بائع کی ملکیت پر باقی ہے یعنی مشتری کی ملکیت میں آیا ہی نہیں، اس لئے آزاد نہ ہوگا، جیسا کہ بحر میں ذخیرہ سے اس طرح کی صورت مسئلہ مذکور ہے۔

متن میں مذکور الفاظ **بالخیار لنفسه حنث لوجود الشرط ولو بالخیار لغیره لا** میں بالخیار لغیرہ سے مراد یہ ہے کہ بائع کے غیر یعنی مشتری کا خیار ہو یا مشتری کا غیر یعنی

بائع کا خیار ہوتو غلام آزاد نہ ہوگا یعنی حانث ہوگا، ان الفاظ میں 'غیر' کے عموم میں اجنبی کو شامل کرنا درست نہیں کیونکہ حنث کا مدار دو باتوں پر ہے: (۱) حالف کا بائع یا مشتری ہونا (۲) اور بیع یا شراء کے وقت محلوف علیہ کا ملکیت میں ہونا، اس میں اجنبی بمعنی نائب کے خیار سے کوئی فرق حکم میں نہیں ہوتا، ہاں غیر بمعنی عاقدِ آخر مراد لینے سے حکم میں فرق ہوگا۔

(قال إن بعته أو ابتعته فهو حر فعقد) عليه بيعا (بالخيار لنفسه) حنث (لوجود الشرط) ولو بالخيار لغيره لا وإن أجيز بعد ذلك في الأصح كما لو قال: إن ملكته فهو حر لعدم ملكه عند الإمام. (درمع التنوير)

مطلب قال إن بعته أو ابتعته فهو حر فعقد بالخيار لنفسه عتق

(قوله أو ابتعته) أي اشتريته (قوله فعقد) أي الحالف من بائع أو مشتر عليه أي على العبد، وقوله بيعا يشمل المسألتين لأن العقد بين البائع والمشتري يسمى عقد بيع (قوله بالخيار لنفسه) أي نفس الحالف المذكور وهو البائع أو المشتري (قوله حنث) نقل بعض المحشين عن حيل الخصاف أنه لا يحنث وتنحل اليمين، حتى لو نقض الشراء ثم اشتراه ثانيا باتا لا يعتق. اهـ.

قلت: لكنه خلاف ما في المتون (قوله لوجود الشرط) أي مع قيام الملك لأن خيار البائع لا يخرج المبيع عن ملكه بالاتفاق، وخيار المشتري يدخل المبيع في ملكه عندهما، وأما عنده فالمبيع وإن خرج عن ملك البائع ولم يدخل في ملك المشتري لكن المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط فيصير كأنه قال بعد الشراء أنت حر ولو نجز المشتري بالخيار لنفسه العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا إذا علق، وتمامه في النهر. قال ح: ومثل عقد البائع بالخيار لنفسه عقده بالخيار لأجنبي أو لنفسه وللمشتري، ومثل عقد المشتري بالخيار لنفسه عقده بالخيار لأجنبي

(قوله ولو بالخيار لغيره لا) يعني لو باعه الحالف بشرط الخيار للمشتري أو اشتراه بشرط الخيار للبائع لا يحنث أما الأول فلأنه بات من جهته فلا يعتق لخروجه عن ملكه، وأما الثاني فلأنه باق على ملك بائعه كما في البحر عن الذخيرة، ولا يصح أن يراد هنا بالغير ما يشمل الأجنبي لأن الحالف يحنث بائعا أو مشتريا أفاده ح (رد المحتار: ۱۱/۵۸۳-۵۸۲)

----

[۱۷] مطلب إذا دخلت أداة الشرط علی (کان) تبقی علی معنی المضيّ

اداۃ شرط 'کان' پر داخل ہو تو 'کان' ماضی کے معنی میں باقی رہے گا

درمع التنویر میں ایک مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی آدمی نے تزوّج کی قسم کھائی کہ 'و اللہ لا یتزوّج هذه المرأة تو اس صورت میں اگر اس نے نکاحِ صحیح کیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا، جبکہ نکاح فاسد میں وہ حانث نہ ہوگا۔ و اللہ لا یصلی أو لا یصوم أو لا یحج کا حکم بھی 'لا یتزوّج' کی طرح ہوگا کہ اس میں فقط صحیح فعل سے حانث ہوگا فاسد سے نہیں ہوگا۔

اور اگر تزوج، صلوۃ، حج وغیرہ امور میں اس نے صیغۂ ماضی کے ساتھ قسم کھائی جیسے إن تزوجت أو صمت تو صحیح اور فاسد دونوں اس میں شامل ہوں گے، یعنی صحیح طور پر ان امور کو انجام دے گا تب بھی حانث ہوجائے گا اور فاسد طریقہ پر انجام دے گا تب بھی حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ یہ اخبار ہے اور اخبار یعنی خبر دینے میں صحیح اور غلط دونوں کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس سے نکاحِ صحیح مراد لینے کا دعوی کیا تو اس کی قضاءً تصدیق کی جائے گی، کیونکہ تزوج سے حقیقتاً یہی نکاح مراد ہوتا ہے، گویا اس نے حقیقت مراد لی ہے اس لئے تصدیق کی جائے گی۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ علامہ حصکفیؒ کی بیان کردہ متن کی آخری صورت کی تصحیح کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متن میں جو ماضی کی مثال إن تزوجت أو إن صمت کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے وہ إن کنت تزوجت یا إن کنت صمت کے الفاظ سے ہونی چاہئے جیسا کہ بحر میں اس مثال کو 'کنت' کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے، اس لئے کہ اداۃ شرط معنیٔ ماضی کو عام طور پر معنیٔ استقبال میں پھیر دیتے ہیں، اس لئے 'کنت' کے بغیر حرفِ شرط 'تزوجت' وغیرہ پر داخل ہوں گے تو اس ماضی سے مستقبل مراد ہوگا؛ جبکہ

’کان‘ پر اداۃ شرط داخل ہوکر اس کو استقبال کے معنی میں نہیں پھیرتے بلکہ ’کان‘ ماضی کے معنی میں باقی رہتا ہے، لہٰذا جب ماضی کا معنی مراد لینا ہوگا تو ’کان‘ کا ہونا ضروری ہوگا۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان **إن کنت قلته فقد علمته** کہ اگر میں یہ بات کہہ چکا ہوتا تو آپ کو اس کا علم ہوتا۔ **إن کان قمیصه قُدّا** گر اس کا کرتا پھٹ گیا تھا تو الخ۔ اور یہ اس لئے کہ ’کان‘ سے صرف زمانۂ ماضی مراد ہوتا ہے اور جب ماضی کا معنی متعین ہوجائے گا تو مستقبل کا معنی مراد لینا ممکن ہی نہیں ہے اور یہ صرف لفظ ’کان‘ کی خصوصیات میں سے ہے، جبکہ دیگر افعالِ ناقصہ اور افعالِ تامہ کی یہ خصوصیت نہیں ہے اور اداۃِ شرط دیگر افعال ناقصہ یا افعال تامہ پر داخل ہوتے ہیں تو ان کو مستقبل کے معنی میں پھیر دیتے ہیں اس بات کو محقق رضی نے شرح الرّضی علی الکافیہ میں ذکر کیا ہے۔

کان کی اس خصوصیت کے بارے میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حرفِ شرط کے دخول کے باوجود ’کان‘ کا معنی ماضی پر باقی رہنا اغلبی امر ہے، کبھی کبھی ’کان‘ بھی اداۃِ شرط کے دخول سے مستقبل کے معنی میں ہوجاتا ہے ،جیسے کہ آیت کریمہ **إن کنتم جنبا فاطهّروا** میں کنتم مستقبل کے معنی میں ہے؛ البتہ یہاں یہ جواب دینا ممکن ہے کہ ’کنتم‘ بمعنی ’صرتم‘ ہے یعنی ’کان‘ بمعنی صار ہونے کی وجہ سے اداۃِ شرط سے مستقبل کے معنی میں ہوگیا۔ اگر اپنے حقیقی معنی میں ہوتا تو اصل قاعدے پر باقی رہتا اور مستقبل کے معنی میں نہ ہوتا۔

(في حلفه لا يتزوج) امرأة أو (هذه المرأة فهو على الصحيح دون الفاسد) في الصحيح (وكذا لو حلف لا يصلي أو لا يصوم) أو لا يحج لأن المقصود منها الثواب ومن النكاح الحل ولا يثبت بالفاسد فلا تنحل به اليمين بخلاف البيع لأن المقصود منه الملك وأنه يثبت بالفاسد والهبة والإجارة كبيع (ولو كان) ذلك كله (في الماضي) كإن تزوجت أو صمت (فهو عليهما) أي الصحيح والفاسد لأنه إخبار (فإن عنى به الصحيح صدق) لأنه النكاح المعنوي بدائع (درمع التنوير)

مطلب إذا دخلت أداة الشرط على ’كان‘ تبقى على معنى المضي

(قوله كإن تزوجت أو صمت) كان المناسب أن يقول كإن كنت تزوجت كما عبر في

البحر بزيادة كنت لأن أداة الشرط تقلب معنى الماضي إلى الاستقبال غالبا فإذا أريد معنى الماضي جعل الشرط 'كان' كقوله تعالى - {إن كنت قلته فقد علمته} [المائدة: ١١٦] - {إن كان قميصه قد} [يوسف: ٢٦] - لأن المستفاد من كان الزمن الماضي فقط، ومع النص على المضي لا يمكن إفادة الاستقبال وهذا من خصائص 'كان' دون سائر الأفعال الناقصة. ذكره المحقق الرضي والظاهر أن هذا أغلبي أيضا بدليل قوله تعالى - {وإن كنتم جنبا فاطّهروا} [المائدة: ٦] إلا أن يقال: إن 'كنتم' بمعنى 'صرتم' كما فى: فكانت هباءً [الواقعة: ٦] (رد المحتار: ١١/٥٩١-٥٩٠)

[١٨] مطلب قالت له تزوجتَ علَيَّ؟ فقال كل أمرأة لي طالق طلقت المحلِّفةُ

عورت کے سوال: تو نے میرے علاوہ سے شادی کی؟ پر شوہر کے جواب: میری ہر عورت کو طلاق، سے اس عورت پر بھی طلاق ہو جائے گی۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی عورت نے کسی مرد سے کہا کہ تو نے میرے ہوتے ہوئے کسی اور سے بھی شادی کی ہے؟ تو مرد نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میری ہر عورت کو طلاق ہے تو قسم لینے والی عورت کو بھی طلاق ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اسے طلاق نہ ہوگی اور امام سرخسیؒ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور جامع قاضی خان میں ہے کہ ہمارے عام مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، جب کہ ذخیرہ میں منقول ہے کہ اگر مرد نے حالتِ غضب میں یہ جواب دیا ہے تو اس عورت پر طلاق واقع ہوگی ورنہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ درمع التنویر میں مذکور اختلاف میں صحیح اور مفتی بہ قول کون سا ہے؟ اور ان میں تطبیق یا دونوں قول کا محل کیا ہے؟ علامہ شامی نے اوّلاً ایک قید ذکر فرمائی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس آدمی نے 'مادُمتِ حيّةً' کے الفاظ نہ کہے ہوں۔ پس اگر مادمتِ حیۃ کے الفاظ شامل کیے ہیں تو سوال کرنے والی

یعنی محلّفہ عورت کو طلاق نہ ہوگی، اس لئے کہ 'کل امرأۃ' نکرہ ہے اور مخاطبہ تاء خطاب کے ساتھ معرفہ ہے، اس لئے وہ نکرہ کے تحت داخل نہ ہوگی۔ شرح تلخیص۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ اختلاف کی وضاحت کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ اس کو طلاق نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی نے یہ کلام جواب کے طور پر کیا ہے، لہٰذا وہ جواب پر ہی منطبق ہوگا یعنی فقط ان عورتوں پر طلاق واقع ہوگی جن کے متعلق اس عورت نے سوال کیا تھا۔ اور اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کے اس کلام کی غرض اس عورت کو راضی کرنا ہے اور وہ رضامندی غیر کو طلاق دینے کی صورت میں ہوگی، لہٰذا یہ طلاق غیر کے ساتھ مقید ہوگی۔

ظاہر الروایۃ یعنی وقوع طلاق کی دلیل: کلام کا عام ہونا ہے اور اس نے حرف جواب یعنی 'لا' پر اکتفاء نہیں کیا، اس لئے یہ کلام جواب نہ ہوگا بلکہ مستقل کلام سمجھا جائے گا۔ اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی طرف سے ذکر کردہ اس کلام کے مقصد کا سوال ہے تو اس کا مقصد اس عورت کو راضی کرنا ہی ہو یہ ضروری نہیں بلکہ کبھی آدمی کی غرض اس عورت کو اس پر اعتراض کرنے کی سزا دینا بھی ہوسکتا ہے، اور غرض کلام میں اس طرح تردد ہوتے ہوئے کسی غرض سے اس کو مقید نہیں کریں گے، پس اس عورت پر بھی طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر اس آدمی نے اس عورت کے علاوہ کسی دوسری عورت کی نیت کی ہو تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ قضاءً تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا ہے۔

ذخیرہ میں ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے دونوں اقوال کا الگ الگ محل ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ صاحب ذخیرہ فرماتے ہیں کہ: بعض متأخرین سے منقول ہے کہ ایسی صورت میں حال کی بنیاد پر حکم لگانا چاہئے، پس اگر میاں بیوی کے درمیان پہلے سے کوئی ایسی خصومت جاری ہو جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اس نے یہ کلام غصہ میں کیا ہے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ طلاق نہ ہوگی۔ شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ

ہی قول میرے نزدیک حسن ہے۔

پھر آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متأخرین کا یہ قول متون میں مذکور ظاہر الرّوایۃ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مابین تطبیق ہے جو بالکل واضح ہے؛ کیونکہ حالت رضاء اس بات پر دلیل ہے کہ اس نے صرف جواب کا قصد کیا ہے اور اسے راضی کرنے کا ارادہ کیا ہے، اسے سزا دینے کا قصد نہیں کیا۔ برخلاف حالتِ غضب، کہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر کا ارادہ عورت کو سزا دینے کا ہے۔

چوں کہ اس تطبیق میں دونوں قولوں پر عمل ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کو اختیار کرنا مناسب ہے۔

(قالت له) امرأته (تزوجت عليّ فقال كل امرأة لي طالق طلقت المحلفة) بكسر اللام وعن الثاني لا وصححه السرخسي، وفي جامع قاضي خان وبه أخذ عامة مشايخنا وفي الذخيرة إن في حال غضب طلقت وإلا لا. (در مع التنوير)

مطلب قالت له تزوجت عليّ فقال كل امرأة لي طالق طلقت المحلفة

(قوله طلقت المحلفة) أي التي دعته إلى الحلف وكانت سببا فيه بحر وهذا إذا لم يقل ما دمت حية لأن "كل امرأة" نكرة والمخاطبة معرفة بتاء الخطاب فلا تدخل تحت النكرة شرح التلخيص (قوله وعن الثاني لا) أي لا تطلق لأنه أخرجه جوابا فينطبق عليه ولأن غرضه إرضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به. وجه الظاهر عموم الكلام، وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدأ، وقد يكون غرضه إيحاشها حين اعترضت عليه ومع التردد لا يصلح مقيدا ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء لأنه تخصيص العام بحر (قوله وصححه السرخسي إلخ) وفي شرح التلخيص قال البزدوي في شرحه إن الفتوى عليه (قوله وفي الذخيرة إلخ) حيث قال: وحكي عن بعض المتأخرين أنه ينبغي أن يحكم الحال، فإن جرى بينهما قبل ذلك خصومة تدل على أنه قال ذلك على سبيل الغضب يقع عليها وإلا فلا. قال شمس الأئمة السرخسي وهذا القول حسن عندي. اهـ.

قلت: وهذا توفيق بين ظاهر الرواية الذي عليه المتون وبين رواية أبي يوسف وهو ظاهر فإن حالة الرضا دليل على أنه قصد مجرد الجواب وإرضاءها لا

إيحاشها بخلاف حالة الغضب وفي ذلك إعمال كل من القولين فينبغي الأخذ به.(ردالمحتار: ۱۱/۵۹۳-۵۹۲)

[۱۹] مطلب النكرة تدخل تحت النكرة والمعرفة لاتدخل

نکرہ تحت النکرہ داخل ہوسکتا ہے اور معرفہ داخل نہیں ہوسکتا

درمع التنویر میں ایک قاعدہ مذکور ہے کہ نکرہ تحت النکرہ داخل ہوسکتا ہے، جبکہ معرفہ تحت النکرہ داخل نہیں ہوسکتا ہے۔اور اس کی مثال یوں ذکر کی ہے (إن دخل هذه الدار أحد فكذا و الدار له أو لغيره، فدخلها الحالف حنث، لتنكيره) یعنی اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر کوئی شخص اس گھر میں داخل ہوا تو بیوی کو طلاق، خواہ گھر اس کا ہو یا کسی اور کا ہو۔ پھر حالف خود اس گھر میں داخل ہوا تو حانث ہوجائے گا کیونکہ 'أحد' نکرہ کے تحت وہ خود بھی داخل ہے اور اس جملے میں حالف بطور معرفہ کہیں مذکور نہیں۔

اور اگر اس نے یوں کہا (إن دخل داری أو دارك أحد فكذا) یعنی کوئی شخص میرے گھر میں یا تیرے گھر میں داخل ہوا تو بیوی کو طلاق تو 'داری' والی یمین میں متکلم اور 'دارك' والی صورت میں مخاطب کے داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ حضرات 'احدٌ' نکرہ کے تحت داخل نہیں ہے، اس لئے کہ جملۂ قسم میں معرفہ کی شکل میں ان کا ذکر ہے۔

اگر اس نے اپنے سر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: (إن مس هذا الرأس أحد و أشار إلى رأسه) کسی نے اس سر کو چھوا تو ایسا ویسا ہے تو اس صورت میں حالف سر کو چھونے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ سر اس کے ساتھ خلقۃً متصل ہے، پس یہ معرفہ بیاء اضافت سے زیادہ اقوی ہوگا۔بحر۔

درمع التنویر کی اس عبارت میں یمین سے متعلق ایک قاعدہ مذکور ہے کہ جملۂ یمین میں موجود نکرہ کے تحت اس جملے میں موجود معرفہ شامل نہ ہوگا، البتہ اس نکرہ کے تحت اس جملے

میں موجود دوسرا نکرہ، یا ایسا فرد جو اس جملے میں مذکور ہی نہ ہو وہ بھی نکرہ یعنی غیر معین ہونے کی حیثیت سے اس نکرہ کے تحت داخل ہوجائے گا۔

اس قاعدے میں نکرہ اور معرفہ سے کیا مراد ہے اس کی وضاحت علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں کی ہے۔

اس کی وضاحت سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ البحر الرائق میں سے اس قاعدہ کی چند مثالیں بالتفصیل یہاں ذکر کردی جائیں تاکہ قاعدہ سمجھنے میں آسانی رہے۔ چنانچہ البحر الرائق جلد نمبر: ۴ کتاب الایمان میں باب الیمین فی الدّخول والخروج کے تحت مثالیں جو مذکور ہیں وہ یہ ہیں کہ:

اگر کسی آدمی نے یوں کہا کہ کوئی شخص میرے اس گھر میں داخل ہوا تو میرا غلام آزاد ہے، خواہ گھر اس کا ہی ہو یا اس کے علاوہ کسی اور کا ہو، پھر وہ خود اس گھر میں داخل ہوا تو حالف حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

وفی المحیط لو قال إن دخل داری هذی أحد فعبدی حر والدار له ولغیره ،فدخلها ہو لم یحنث لأن المعرفة لا تدخل تحت النکرة

اسی طرح اگر اس نے کہا کہ: تو میری بیٹی کی شادی کسی مرد سے کردے، تو مامور اس امر کے تحت داخل نہ ہوگا؛ کیونکہ 'زوّج' صیغۂ امر میں وہ 'انت' کی شکل میں بطور معرفہ موجود ہے، لہٰذا رجلاً کے تحت داخل نہ ہوگا۔

لو قال: زوّج بنتی من رجل، لا یدخل المأمور تحت هذا الأمر

اور اگر اس نے یوں کہا ہو کہ اگر کوئی اس گھر میں داخل ہوا تو میرا غلام آزاد ہے، پھر وہ خود اس گھر میں داخل ہو تو وہ حانث ہوجائے گا، چاہے گھر اس کا ہو یا کسی اور کا ہو؛ کیونکہ نکرہ تحت النکرہ داخل ہوسکتا ہے۔

ولو قال إن دخل هذه الدار أحد یحنث إذا دخل ہو سواء کانت الدار له أو لغیره لأن النکرة تدخل تحت النکرة۔

اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر کوئی تیرے گھر میں داخل ہوا تو میرا غلام آزاد ہے، تو منسوب الیہ اس یمین سے خارج ہوگا؛ کیوں کہ وہ دار کی اضافت میں بطور معرفہ یمین میں مذکور ہے اور اس کی مکمل بحث محیط میں مذکور ہے۔

ولوقال : إن دخل دارک أحد فالمنسوب إليه خارج عن اليمين لأنه صار معرفا بالإضافة،وتمامه فيه۔

اسی طرح البحر الرائق جلد نمبر: ۴ میں باب الیمین فی البیع وللشراء کے تحت یہ قاعدہ مذکور ہے کہ نکرہ تحت النکرہ داخل ہوسکتا ہے اور معرفہ تحت النکرہ داخل نہیں ہوسکتا ہے، مگر صرف علم میں، جیسا کہ بدائع میں اس کی مثال مذکور ہے کہ کسی آدمی نے یوں کہا (**إن دخل داری هذه أحد فكذا فدخل الحالف لم يحنث**) کہ اگر کوئی شخص میرے اس گھر میں داخل ہوا تو ایسا ویسا ہے، پھر حالف اس گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ قسم میں 'احد' نکرہ ہے اور حالف کا ذکر یاء اضافت سے معرفہ کے طور پر قسم میں ہے۔

ایک شخص نے کسی آدمی کو یوں کہا (**إن دخل دارک هذه أحد فكذا ففعله المحلوف عليه لم يحنث الحالف**) کہ کوئی شخص تیرے اس گھر میں داخل ہوا تو ایسا ویسا ہے پھر محلوف علیہ گھر میں داخل ہوا تو حالف حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ محلوف علیہ 'کاف خطاب' کے ذریعہ معرفہ ہوگیا ہے۔

اور اسی طرح اگر اس نے کہا (**إن ألبستَ هذا القميص أحدا فكذا فلبسه المحلوف عليه لم يحنث**) کہ اگر تو نے یہ قمیص کسی آدمی کو پہنائی تو ایسا ویسا ہے، پھر محلوف علیہ نے اس کو پہن لیا تو وہ حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ تاء خطاب کے ذریعہ وہ معرفہ ہوگیا ہے۔

اور اگر محلوف علیہ نے وہ قمیص حالف کو پہنایا تو حالف حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ حالف نکرہ ہے تو وہ نکرہ (احد) کے تحت داخل ہوجائے گا۔

اور اگر حالف نے یوں کہا (**إن مس هذا الرأس أحد وأشار إلى رأسه لم يدخل الحالف فيه**) کہ اگر کسی آدمی نے اس سر کو چھویا تو الخ اور اپنے سر کی طرف اشارہ کیا تو حالف اس میں داخل نہ ہوگا، اگرچہ حالف نے یاء اضافت کے ساتھ سر کی اپنی طرف اضافت نہیں کی ہے، کیونکہ حالف کا سر خلقۃ ہی اس کے جسم کے ساتھ متصل ہے تو گویا اس کا اشارہ کے ساتھ مطلقاً سر کا ذکر کرنا یاء اضافت کے ساتھ اپنی ذات کی طرف نسبت کرنے سے زیادہ اقوی ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا (**إن كلم غلام عبد الله محمد أحدا فعبدي حر فكلم الحالف وهو غلام الحالف واسمه عبد الله بن محمد حنث**) کہ عبداللہ ابن محمد کے غلام نے کسی سے بات کی تو میرا غلام آزاد ہے، پھر اس نے حالف سے ہی بات کی اور وہ حالف کا ہی غلام تھا (یعنی حالف ہی کا نام عبداللہ بن محمد تھا) تو وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ علم کا موضع نکرہ میں استعمال کرنا جائز ہے، لہٰذا حالف 'احداً' نکرہ کے عموم سے خارج نہیں ہوگا، اور اس کی تمام تعریفات ذخیرہ میں مذکور ہے۔

امثلہ کے ذریعہ قاعدہ کی وضاحت کے بعد ہم مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔مطلب میں علامہ شامیؒ نے اس قاعدہ میں معرفہ اور نکرہ سے کیا مراد لیا ہے؟ اس کی وضاحت فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو نکرہ مراد ہے وہ من وجہ معرفہ کو بھی شامل ہے، جیسے وہ علم یعنی خاص نام کہ اس نام میں دوسرا بھی شریک ہو یعنی دوسرے کا بھی وہی نام ہو؛ جیسے ایک سے زائد آدمیوں کا نام زید ہو۔ اور ایسا اسم جو ضمیر کی طرف مضاف ہو بشرطیکہ اس کے تحت چند افراد شامل ہوں۔ مثلاً 'نسائی طوالق، پس یہ اسم نکرہ سمجھا جائے گا معرفہ نہیں۔

اور معرفہ سے مراد ایسا معرفہ مراد ہوگا جیسا کہ ذخیرہ میں کہا گیا ہے کہ جو ہر اعتبار سے معرفہ ہو۔ اور ایسا معرفہ وہ ہے جس کے ساتھ اس کا غیر شریک نہیں ہوتا، مثلاً مشار الیہ مثلا

'هذه الدّار اور هذا العبد، کہ ان دونوں مثالوں میں متعین دار اور متعین غلام کے علاوہ کوئی شریک نہیں ہے۔اسی طرح جو اسم ضمیر کی طرف مضاف ہوتا ہے وہ بھی ہر اعتبار سے معرفہ ہوتا ہے، جیسے داری وعبدی وغیرہ۔اور معرفہ بالاسم یعنی علم جیسے محمد بن عبداللہ، اور مضاف الی علم جیسے دارُ محمد بن عبداللہ تو یہ دونوں نکرہ سمجھے جائیں گے، کیونکہ کسی کا ایسا نام ہونے سے ہر اعتبار سے شرکت ختم نہیں ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس صورت میں سوال کرنا درست سمجھا جاتا ہے کہ مَنْ محمد بن عبدالله ؟کیوں کہ اس میں ایک قسم کی تنکیر باقی رہتی ہے، لہٰذا معرفہ کی حیثیت سے یہ اسم نکرہ سے خارج ہوجاتا ہے اور تنکیر کی حیثیت سے نکرہ سے خارج نہیں ہوتا پس شک اور احتمال کے سبب نکرہ سے خارج نہ ہوگا۔

سوال: اگر کوئی آدمی یوں کہے کہ فلانة بنت فلانة التی أتزوجها طالق، اس صورت میں حکم یہ ہے کہ طلاق کا تعلق اسی اسم سے ہوگا یعنی اس متعین سے شادی کرے گا تو طلاق ہوگی، طلاق کا تعلق تزوج سے نہ ہوگا کہ جس سے بھی نکاح کرلے اس کو طلاق۔اس حکم کا مطلب یہ ہوا کہ اسم اور نسب سے تعریف وتعیین ہوگئی اور نکرہ سے خارج ہوگیا، جبکہ ابھی سابق میں گذری تفصیل کے مطابق یہ حکم ہونا چاہئے کہ معرفہ بالاسم (علم) کو نکرہ سمجھا جائے اور جس کسی عورت سے نکاح کرے طلاق ہوجائے۔

جواب: علامہ شامیؒ نے اس کا مختصر جواب یہ دیا ہے کہ فلانۃ بنت فلانۃ میں تنکیر کا ایسا کوئی پہلو نہیں ہے کہ اس کے معرفہ سے خارج ہونے کا احتمال ہو؛ پس یہ معرفہ ہی ہے، لہٰذا متعین ذات ہی سے طلاق کا تعلق ہوگا۔

نوٹ: بحر اور محیط میں اس اعتراض کے جواب کی تفصیلی بحث ہے اور وہاں ایک جواب یہ بھی مذکور ہے کہ یہ حکم فلانۃ بنت فلانۃ کے غائب ہونے کی صورت میں ہے، کیونکہ غائب شخص کی تعریف اسم ونسب (علم) سے درست ہے، جب کہ سابقہ مسئلہ غلام محمد بن عبداللہ والا حاضر کا ہے یعنی حاضر شخص کے لئے فقط اسم ونسب (علم) ذکر کیا جائے تو وہ نکرہ

کے حکم میں ہوگا، حاضر کی تعریف اضافت اور اشارہ سے ہی ہوگی۔

شاید علامہ شامیؒ نے جواب کی اس تفصیل کی طرف اشارہ کرنے کے لئے آگے دوسرا اعتراض اور جواب ذکر کیا ہے۔

سوال: اگر کوئی شخص یوں قسم کھائے کہ 'کل امرأة أتزوجها مادامت عمرة حیة فهی طالق، اس میں 'عمرة' علم ہے اور نکرہ کے حکم میں ہونا چاہئے اور اس اعتبار سے 'کل امرأة' کے نکرہ کے تحت داخل ہوکر حکم یہ ہونا چاہئے کہ 'عمرة' سے نکاح کرنے کی صورت میں اس کو بھی طلاق ہوجائے، مگر یہاں 'عمرة' کو معرفہ مان کر نکرہ کے تحت داخل نہیں کیا گیا اور حکم یہ ہے کہ کل امرأة میں 'عمرة' داخل نہیں، اور 'عمرة' سے نکاح کرنے سے اس کو طلاق نہ ہوگی۔

جواب: عام مشائخ کے بقول صحیح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اس نے 'عمرة' کی طرف اشارہ کرتے ہوئے 'مادامت عمرة هذه حیة' کہا ہو، یعنی اشارہ کی وجہ سے 'عمرة' معرفہ ہے، علم کی وجہ سے نہیں، پس اگر اشارہ نہ ہوتو 'عمرة' بھی نکرہ میں شامل ہوگی اور 'کل امرأة' کی طرح اس سے نکاح کیا تو اس پر بھی طلاق واقع ہوگی۔ یا یہ جواب دیا جائے گا کہ معرفہ بالاسم یعنی علم کا یہ حکم نکرہ ہونے کی حیثیت سے اس وقت ہے جب کہ وہ حاضر ہو، غائب کا ذکر معرفہ بالاسم (علم) کے طور پر ہوتو وہ معرفہ کے حکم میں ہوگا اور نکرہ کے تحت داخل نہ ہوگا، پس اس مثال میں 'عمرة' اس اعتبار سے معرفہ ہے اس لئے 'کل امرأة' کے نکرہ میں شامل نہیں ہے، اس مسئلے کی مزید تفصیل ذخیرہ میں مذکور ہے۔

اور آخری بات علامہ شامیؒ یہ فرماتے ہیں کہ نکرہ کے تحت معرفہ کے عدمِ دخول کا یہ قاعدہ اس وقت ہے جب ایک ہی جملہ ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں واضح ہے۔ اگر دو جملے ہوں اور پہلے جملے میں نکرہ مذکور ہوتو دوسرے جملے میں مذکور معرفہ پہلے نکرہ میں شامل ہوگا۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ إن دخل داری هذه أحد فأنت طالق اس جملے

میں جزاء میں مذکور معرفہ أنت شرط میں مذکور نکرہ: أحد میں داخل ہے، لہٰذا اگر مخاطبہ اس گھر میں داخل ہوگی تو اس کو طلاق ہوجائے گی اور حالف خود داخل ہوا تو مخاطبہ کو طلاق نہ ہوگی، کیونکہ حالف کا ذکر ایک ہی جملے یعنی شرط میں ہی 'داری' کی اضافت کے ساتھ بطور معرفہ ہے، اس لئے وہ 'أحد' نکرہ کے تحت شامل نہیں ہے۔ فافہم۔

(النكرة تدخل تحت النكرة والمعرفة لا) تدخل تحت النكرة، فلو قال: إن دخل هذه الدار أحد فكذا والدار له أو لغيره فدخلها الحالف حنث لتنكيره ولو قال: داري أو دارك لا حنث بالحالف لتعريفه وكذا لو قال: إن مس هذا الرأس أحد وأشار إلى رأسه لا يحنث الحالف بمسه لأنه متصل به خلقة، فكان معرفة أقوى من ياء الإضافة بحر وذكره المصنف قبيل باب اليمين في الطلاق معزيا للأشباه (إلا) بالنية و (في العلم) كإن كلم غلام محمد بن أحمد أحد، فكذا دخل الحالف لو هو كذلك لجواز استعمال العلم في موضع النكرة فلم يخرج الحالف من عموم النكرة بحر، قلت: وفي الأشباه المعرفة لا تدخل تحت النكرة إلا المعرفة في الجزاء: أي فتدخل في النكرة التي هي في موضع الشرط كإن دخل داري هذه أحد فأنت طالق فدخلت هي طلقت ولو دخلها هو لم يحنث لأن المعرفة لا تدخل تحت النكرة وتمامه في القسم الثالث من أيمان الظهيرية. (در مع التنوير)

مطلب النكرة تدخل تحت النكرة والمعرفة لا تدخل

(قوله النكرة تدخل تحت النكرة إلخ) المراد بالنكرة ما يشمل المعرف من وجه كالعلم المشارك له غيره في الاسم وكالمضاف إلى الضمير إذا كان تحته أفراد مثل نسائي طوالق كما يظهر، والمراد بالمعرفة كما قال في الذخيرة ما كان معرفا من كل وجه، وهو ما لا يشاركه غيره في ذلك كالمشار إليه كهذه الدار وهذا العبد، والمضاف إلى الضمير كداري وعبدي، أما المعرف بالاسم كمحمد بن عبد الله والمضاف إليه كدار محمد بن عبد الله فإنه يدخل تحت النكرة لأن الاسم لا يقطع الشركة من كل وجه ولذا يحسن الاستفهام فيقال من محمد بن عبد الله؟ فبقي فيه نوع تنكر فمن حيث التعريف يخرج عن اسم النكرة، ومن حيث التنكير لا يخرج، فلا يخرج بالشك والاحتمال ولا يرد ما لو قال: فلانة بنت فلان التي أتزوجها طالق حيث يتعلق الطلاق بالاسم لا بالتزوج، لأنه لا احتمال للخروج هنا

ولا يرد أيضا كل امرأة أتزوجها ما دامت عمرة حية فهي طالق حيث لا تطلق عمرة إذا تزوجها، لأن عامة المشايخ على تقييده بما إذا كانت مشارا إليها بأن قال عمرة هذه وإلا دخلت تحت اسم امرأة ولأن الاسم والنسب وضعا لتعريف الغائب لا الحاضر لأن تعريفه بالإشارة كما في الشهادة وتمام الكلام على ذلك في الذخيرة وما ذكر من عدم دخول المعرفة تحت النكرة إنما هو إذا كانا في جملة واحدة بخلاف الجملتين كما يأتي۔(ردالمحتار: ۱۱/۵۹۷-۵۹۶)

[۲۰] مطلب قال عليّ المشي الى بيت اللّٰه تعالٰى أو الكعبة

عليّ المشي الى بيت اللّٰه تعالٰى أو الكعبة کہنے کا حکم

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی آدمی نے یہ قسم کھائی کہ مجھ پر بیت اللہ شریف یا خانۂ کعبہ تک چل کر جانا واجب ہے، تو ایسے آدمی پر اپنے شہر سے پیدل حج یا عمرہ واجب ہوگا۔ اور اگر وہ اس دوران راستہ میں سوار ہوا تو قسم میں نقص داخل ہونے کی وجہ سے اس پر ایک دم لازم ہوگا اور اگر اس نے بیت اللہ سے کسی خاص مسجد کو مراد لیا ہو تو اس صورت میں اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اس آدمی نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا واجب ہے یا حرم شریف یا مسجد حرم یا باب کعبہ یا میزاب کعبہ یا صفا یا مروہ یا مزدلفہ یا عرفہ تک چلنا واجب ہے تو ان دونوں صورتوں میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ عرف کے اعتبار سے یہ یمین کے الفاظ نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں جو حج یا عمرہ واجب ہوا ہے، وہ استحساناً حکم ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ حج یا عمرہ واجب نہ ہو۔ اور اس کی علت فتح القدیر میں یوں بیان کی گئی ہے کہ عرف میں ان الفاظ سے حج یا عمرہ میں سے کوئی ایک عبادت اپنے اوپر واجب کرنا مراد ہوتا ہے۔ پس یہ الفاظ لفظاً تو وجوب کی خبر دینے کے لئے ہیں، مگر مجازاً انشاء یعنی اپنے اوپر اس عبادت کو واجب کرنے کے لئے بولے گئے ہیں اور عرفاً تو یہ الفاظ انشاءِ واجب یعنی یمین کے لئے ہی ہیں، اس طرح یہ الفاظ یمین کے

معنی میں مجازِ لغوی اور حقیقتِ عرفیہ ہے، مثلاً اگر اس نے یوں کہا کہ **عليّ حجّةٌ أو عمرة** تو اس پر حج یا عمرہ میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوگی۔ ورنہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس پر اس قسم سے کچھ بھی واجب نہ ہوتا؛ کیونکہ اس نے ایسی چیز کی قسم کھائی ہے جو قربت واجبہ نہیں ہے، یعنی پیدل چلنا قربتِ واجبہ بھی نہیں ہے اور قربتِ مقصودہ بھی نہیں ہے۔

اور ہم کتاب الایمان کے آغاز میں نذر کی بحث میں بیان کر چکے ہیں اس قسم کے مانند ذبح کی نذر ہے، کیونکہ ایسے الفاظ سے مراد ذبحِ شاۃ کی نذر ہے نہ کہ وجوب کی خبر دینا اور ہم پہلے یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ صیغۂ نذر یمین کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ کتاب الصوم کے آخر میں اس کی وضاحت گذر چکی ہے، اور اسی وجہ سے علماء نے نذر کے مسائل کو ایمان میں ذکر کیا ہے، پس اگر یمین کی نیت کرے گا تو یمین ہوگی، نذر کی نیت کرے گا تو نذر اور دونوں کی نیت کرے گا تو دونوں کے احکام جاری ہوں گے۔

پیدل حج کرنے کی قسم سے پیدل حج واجب ہوگا، البتہ پیدل چلنا کہاں سے واجب ہوگا؟ میقات سے یا گھر سے ہی پیدل چلنا ہوگا، اس کی وضاحت علامہ حصکفیؒ نے 'من بلده' سے کر دی ہے، علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نہر میں ہے کہ ایسی قسم کھانے کے بعد اگر وہ آدمی مکہ میں نہ ہو تو راجح قول کے مطابق اس کے گھر سے ہی پیدل جانا لازم ہوگا نہ کہ میقات سے، جہاں سے وہ احرام باندھتا ہے اور اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنے گھر سے احرام نہیں باندھتا، لہٰذا اگر گھر سے ہی احرام باندھتا ہے تو بالاتفاق گھر سے ہی پیدل چلنا ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ مکہ میں ہو اور چاہتا ہے کہ جس چیز کو اس نے لازم کیا ہے اس کو بطور حج ادا کرے تو اس صورت میں وہ حرم سے احرام باندھے گا۔ اور عرفات میں پیدل جائے گا یہاں تک کہ وہ طواف زیارۃ کر لے جیسا کہ دیگر لوگ کرتے ہیں، اور اگر وہ عمرہ کے ذریعہ یمین کو پوری کرنا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ حل کی طرف جائے اور وہاں سے احرام باندھے، پھر اس صورت میں حل کی طرف جاتے

ہوئے اس کے لئے پیدل چلنا لازم ہوگا؟ تو اس میں اختلاف ہے، البتہ دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر پیدل چلنا لازم ہوگا کیونکہ وہ حرم میں نہ ہوتا تو گھر سے اس کے لئے پیدل چل کر جانا لازم ہوتا، حالانکہ وہ محرم نہیں ہے؛ بلکہ وہ احرام کے محل کی طرف جانے والا ہے تا کہ وہاں سے احرام باندھے تو یہاں بھی اسی طرح کا حکم ہوگا یعنی حل کی طرف جاتے ہوئے وہ پیدل چلے گا اور یہ توجیہ صاحب فتح کی ہے اور صاحب بحر نے بھی اس کی پیروی کی ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ ِان رکب سے سوار ہونے کی مقدار کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وہ تمام اوقات یا اکثر اوقات سوار رہا تو اس پر دم دینا لازم ہوگا، لیکن اگر اس سے کم مقدار میں سوار رہا تو اس کے بقدر صدقہ کرنا ہوگا اور یہ صدقہ یا اراقۂ دم اس لئے ہوگا کہ اس نے سوار ہوکر اپنی پیدل چل کر جانے والی قسم میں نقص پیدا کر دیا ہے۔

اور اگر **عليّ الخروج أو الذّهاب إلى بيت الله أو المشي إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام الخ**۔۔۔ سے آدمی نے کوئی خاص مسجد میں جانے کی نیت کی ہو تو حج یا عمرہ لازم نہ ہوگا۔ یہ قول یعنی ان الفاظ سے کسی بھی چیز کے لازم نہ ہونے کا حکم امام صاحب کا ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس قسم سے بھی کوئی ایک عبادت لازم ہوگی۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہوگی کہ امام صاحب کے بعد یہ عرف ہوگیا تھا کہ ان دونوں قولوں سے حج یا عمرہ کی عبادت کی یمین سمجھی جاتی ہے، پس عرف کی طرف نظر کریں تو اختلاف بھی ختم ہوجاتا ہے جیسا کہ فتح میں اس کو ثابت کیا گیا ہے اور بحر وغیرہ میں اس کی پیروی کی گئی ہے۔

چنانچہ اخیر میں علامہ شامیؒ حج یا عمرہ میں سے کچھ بھی اس قسم سے لازم نہ ہونے کی علت بیان کرتے ہیں کہ اس طرح کے الفاظ سے امام صاحبؒ کے نزدیک کوئی بھی عبادت لازم نہ ہوگی، کیونکہ ان کے زمانے میں اس کا عرف نہیں تھا؛ جبکہ صاحبینؒ کے یہاں کوئی ایک عبادت لازم ہوگی جیسا کہ ان کے زمانے میں اس کا عرف تھا، لہٰذا ان مسائل میں فرق

کرنے والی چیز صرف عرف ہی ہے یعنی جیسا عرف ہوگا اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

(ويجب حج أو عمرة ماشيا) من بلده (في قوله علي المشي إلى بيت الله تعالى أو الكعبة وأراق دما إن ركب لإدخاله النقص، ولو أراد ببيت الله بعض المساجد لم يلزمه شيء ولا شيء بالخروج أو الذهاب بعلي بيت الله أو المشي) إلى (الحرم أو) إلى (المسجد الحرام) أو باب الكعبة أو ميزابها (أو الصفا أو المروة أو مزدلفة أو عرفة لعدم العرف. (درمع التنوير)

مطلب قال علي المشي إلى بيت الله تعالى أو الكعبة

(قوله ويجب حج أو عمرة ماشيا إلخ) أي استحسانا وعلله في الفتح بأنه تعورف إيجاب أحد النسكين به فصار فيه مجازا لغويا حقيقة عرفية مثل ما لو قال: علي حجة أو عمرة، وإلا فالقياس أن لا يجب بهذا شيء لأنه التزم ما ليس بقربة واجبة وهو المشي ولا مقصودة اهـ وقدمنا أول الأيمان في بحث النذر أن مثله النذر بذبح فإنه عبارة عن النذر بذبح شاة وقدمنا أن صيغة النذر تحتمل اليمين كما مر بيانه في آخر كتاب الصوم فلذا ذكروا مسائل النذر في الأيمان فافهم (قوله من بلده) قال في النهر: ثم إن لم يكن بمكة لزمه المشي من بيته على الراجح لا من حيث يحرم من الميقات والخلاف فيما إذا لم يحرم من بيته، فإن أحرم منه لزمه المشي منه اتفاقا وإن كان بمكة وأراد أن يجعل الذي لزمه حجا فإنه يحرم من الحرم ويخرج إلى عرفات ماشيا إلى أن يطوف طواف الزيارة كغيره، وإن أراد إسقاطه بعمرة فعليه أن يخرج إلى الحل ويحرم منه وهل يلزمه المشي في ذهابه؟ خلاف والوجه يقتضي أنه يلزمه إذ الحاج يلزمه المشي مع بلدته مع أنه ليس محرما بل ذاهب إلى محل الإحرام ليحرم منه فكذا هذا. اهـ. والتوجيه لصاحب الفتح وتبعه في البحر أيضا (قوله إن ركب) أي في كل الأوقات أو أكثرها، فإن ركب في غير ذلك تصدق بقدره ط (قوله لإدخاله النقص) أي فيما التزمه (قوله أو المشي إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام) هذا قوله وقالا لزمه في هذين أحد النسكين والوجه أن يحمل على أنه تعورف بعد الإمام إيجاب النسك فيهما فقالا به فيرتفع الخلاف كما حققه في الفتح، وتبعه في البحر وغيره (قوله لعدم العرف) علة لجميع ما تقدم، فليس الفارق في هذه المسائل إلا العرف ط. (رد المحتار: ۱۱/۲۰۱-۵۹۹)

---

[۲۱] مطلب ان لم أحج العام فأنت حر فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق

إن لم أحج العام فأنت حرّ کی قسم کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی آقا کی جانب سے اس کے غلام کو یوں کہا گیا کہ اگر میں اس سال حج نہ کروں تو تو آزاد ہے، پھر آقا نے کہا کہ میں نے حج کرلیا۔ اور غلام نے اس کا انکار کیا، اور انکار پر دو گواہ بھی لے آیا جنہوں نے گواہی دی کہ اس سال آقا کو کوفہ میں قربانی کرتے ہوئے دیکھا ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ یہ گواہی حج کی نفی پر قائم ہوئی ہے، اس لئے کہ قربانی قضاء کے تحت داخل نہیں ہوتی ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ غلام آزاد ہوجائے گا اور علامہ کمالؒ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے فقط صورت مسئلہ واضح فرمائی ہے کہ یہ غلام آزاد ہونے نہ ہونے اور شہادت کے مقبول نہ ہونے کا حکم شیخینؒ کے نزدیک ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے نفی پر بینہ قائم کیا ہے یعنی شہادت نفی پر قائم ہوئی ہے ؛ کیونکہ مدعی اور گواہوں کا مقصد حج کی نفی ہے نہ کہ قربانی کا اثبات، اس لئے کہ ثبوتِ قربانی کا کسی نے دعوی نہیں کیا کہ اس کے گواہ پیش کئے جائیں۔ لہٰذا یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ انہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے حج نہیں کیا۔

اور اس صورت میں یہ شہادت علی النفی ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی، اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی شہادت علی النفی ہونے کی وجہ سے قبول نہ ہوگی، اور دونوں قسم کی نفی کا حکم یکساں ہوگا۔

اور غایۃ الامر سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شہادت علی النفی اس وقت مقبول نہیں ہوتی جب شاہد نفی سے باخبر نہ ہو اور اگر شاہد کو نفی کا علم ہو تو یہ شہادت مقبول ہوتی ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ شاہد نفی سے باخبر ہے، اس لئے اس کی شہادت مقبول

ہونی چاہئے حالانکہ آپ نے اس صورت میں بھی اسے مسترد کردیا، آخر کیوں؟ اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ شاہد کے عالم بالنفی ہونے اوراس کے عالم بالنفی نہ ہونے میں ہم کوئی فرق نہیں کریں گے بلکہ اگر شہادت علی النفی ہے تو اسے ہم سرے سے قبول نہیں کریں گے،خواہ شاہد عالم بالنفی ہو یا نہ ہو، کیوں کہ شاہد کا عالم نہ ہونا امر مخفی ہے اور اس حوالے سے فرق کرنے میں لوگوں کو حرج ہوگا، لہٰذا دفعِ حرج اور آسانی کے پیش نظر ہم نے مطلقاً یہ اعلان کردیا کہ شہادت علی النفی مطلق مقبول نہیں ہے، لہٰذا اس حوالے سے اعتراض نہ کیا جائے۔(احسن الہدایہ:٦ / ١٨٣)

(لا يعتق عبد قيل له إن لم أحج العام فأنت حر) ثم قال حججت وأنكر العبدوأتي بشاهدين (فشهدا بنحره) لأضحيته (بكوفة) لم تقبل لقيامها على نفي الحج إذ التضحية لا تدخل تحت القضاء.وقال محمد: يعتق ورجحه الكمال. (درمع التنوير)

مطلب إن لم أحج العام فأنت حر فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق

(قوله لم تقبل إلخ) أي عندهما لأنها قامت على النفي لأن المقصود منها نفي الحج لا إثبات التضحية لأنها لا مطالب لها فصار كما إذا شهدوا أنه لم يحج، غاية الأمر أن هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد، لكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا هداية. (رد المحتار: ١١/ ٢٠١)

[٢٢] مطلب شهادة النفي لا تقبل إلّا في الشروط

نفی کی شہادت صرف شروط میں ہی معتبر ہوگی۔

دراصل اس مطلب کا تعلق اگلے مطلب سے ہی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ اس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نفی میں اس اعتبار سے فرق نہیں کیا جائے گا کہ شاہد کا علم محیط ہو تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی اور اگر شاہد کا علم محیط نہ ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی بلکہ آسانی کے لئے یہ قاعدہ متعین کردیا گیا ہے کہ نفی پر مطلقاً گواہی قبول نہیں کی جائے گی، مگر ہاں شروط میں نفی پر گواہی قبول کی جائے گی، حتی کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا

کہ اگر آج تو گھر میں داخل نہ ہوا تو تو آزاد ہے، اس کے بعد غلام نے عدمِ دخول پر دو گواہوں کی شہادت پیش کردی کہ وہ داخل نہیں ہوا تو یہ گواہی قبول کی جائے گی اور غلام کی آزادی کا فیصلہ کردیا جائے گا، جیسا کہ مبسوط میں مذکور ہے، اس مسئلے میں آزادی کے لئے عدمِ دخول شرط ہے اور غلام نے اسی عدم دخول (نفی) کی شہادت پیش کی ہے جو قبول کی گئی۔

سوال: جس مسئلہ کے متعلق ہم بحث کررہے ہیں وہ بھی اسی قبیل کا ہے اور اس میں بھی حرّیت کے لئے عدم حج (نفی) شرط ہے اور گواہی نفی پر ہی ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے امر پر گواہی قائم ہوئی ہے جس کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے اور وہ غلام کا گھر سے باہر ہونا ہے اور عدم دخول (نفی) یہاں ضمنا ثابت ہوگی۔

فتح میں پھر اس بات پر اعتراض کیا گیا ہے کہ غلام کا جس طرح قربانی میں کوئی حق نہیں ہوتا، اسی طرح خروج میں بھی کوئی حق نہیں ہوتا اور اس کا مقصد ان دو چیزوں کو ثابت کرنا نہیں ہے؛ بلکہ اس کے ضمن میں دوسری چیز ثابت کرنا ہے اور قبول کا دارومدار یہ ہوا کہ مشہود بہ ایسا امر وجودی ہو جو مدعا بہ (نفی) کو بھی متضمن ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ پس اس اعتبار سے قربانی کی شہادت کا قبول کرنا واجب ہے جو نفی کو متضمن ہے، لہٰذا امام محمد کا قول ہی زیادہ مناسب ہے اور بحر اور نہر میں اسی قول کی پیروی کی گئی ہے، لیکن مقدسی نے اپنی شرح میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عدمِ دخول کی شہادت سے درحقیقت خروج کی تاویل ہے اور خروج صورۃً امر وجودی ہے اور حقیقت میں مقصود یہ ہے کہ خروج کا احاطہ بغیر کسی شک وشبہ کے ممکن ہے اور وہ اس طور پر کہ غلام کو پورا دن گھر سے باہر دیکھا جائے، اور چونکہ خروج اور دخول ایک دوسرے کی ضد ہے اس لئے خروج کے اثبات سے دخول کا عدم لازمی طور پر ثابت ہوگا ؛ پس یہ نفی محصور (یقینی) ہوگی برخلاف کوفہ میں قربانی کے کہ وہ حج کی ضد نہیں ہے، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اس کا یہ حج بطور کرامت ہو اور یہ بات جائز ہے جیسا کہ مشرقی مرد اور مغربیہ

عورت کے بچے کے نسب میں مشائخ نے کرامت کی بات فرمائی ہے۔

مطلب شهادة النفي لا تقبل إلا في الشروط

وحاصله: أنه لا يفصل في النفي بين أن يحيط علم الشاهد فتقبل الشهادة به أو لا فلا بل لا تقبل على النفي مطلقا نعم تقبل على النفي في الشروط، حتى لو قال لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فشهد أنه لم يدخلها قبلت ويقضى بعتقه كما في المبسوط وأورد أن ما نحن فيه كذلك. وأجيب بأنها قامت على أمر معاين وهو كونه خارج البيت فيثبت النفي ضمنا، واعترضه في الفتح بأن العبد كما لا حق له في التضحية لا حق له في الخروج فإذا كان مناط القبول كون المشهود به أمرا وجوديا متضمنا للمدعى به كذلك يجب قبول شهادة التضحية المتضمنة للنفي فقول محمد أوجه اهـ وتبعه في البحر والنهر، لكن أجاب المقدسي في شرحه بأن الشهادة بعدم الدخول أولت بالخروج الذي هو وجودي صورة وفي الحقيقة المقصود أن الخروج يمكن الإحاطة به بلا ريب بأن يشاهد العبد خارج الدار في جميع اليوم فهي نفي محصور بخلاف التضحية بالكوفة ليست ضدا للحج، على أنه يمكن أن يكون ذلك كرامة له وهي جائزة كما قالوا في المشرقي والمغربية فتأمل. اهـ. (رد المحتار: ١١/٢٠٢-٢٠١)

[٢٣] مطلب حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة

لا یصوم کی نذر میں ایک گھڑی روزے سے حانث ہونے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی آدمی نے روزہ نہ رکھنے کی قسم کھائی تو نیت کے ساتھ ایک گھڑی روزہ رکھنے سے بھی وہ حانث ہوجائے گا؛ اگرچہ وہ افطار کرلے، کیونکہ شرط پائی گئی ہے اور وہ صومِ شرعی کا تحقق ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حالف ایک گھڑی بھی روزہ رکھنے سے اس وجہ سے حانث ہوجائے گا کہ یہاں شرط پائی جارہی ہے اور وہ روزہ کا وجود ہے اور شرعی طور پر روزہ ثواب حاصل کرنے کی غرض سے مفطرات سے رکنے کو کہا جاتا ہے جس کی مکمل حقیقت یہاں پر پائی جاتی ہے ۔اور روزہ کے وقت میں ادنی

امساک سے زائد جو امساک ہوتا ہے وہ شرطِ حنث کا تکرار ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ محض فعل کو شروع کرنے سے جبکہ اس کی حقیقت مکمل ہو جائے تو اس کو فاعل کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابراہیمؑ کو آیت کریمہ میں فعل ذبح شروع کرنے سے ذابح کہا گیا؛ کیوں کہ انہوں نے محل ذبح میں چھری کو بار بار پھیرا تھا اور یہ حقیقتاً فعل کو شروع کرنا ہے، اور اسی وجہ سے انہیں 'قد صدّقت الرؤیا' کہا گیا کہ بے شک تو نے خواب کو سچ کر دکھایا۔ اسی طرح ہمارے مسئلے میں بھی وقت صوم میں امساک شروع کرنے سے آدمی کو صائم کہا جائے گا، اور حقیقتِ صوم پائے جانے کے سبب وہ حانث ہو جائے گا۔ برخلاف جبکہ وہ قول ایسا ہو جس کی حقیقت مختلف افعال پر موقوف ہو جیسے نماز، جس کی تفصیل آگے آئے گی کہ اس میں نفس شروع سے آدمی کو فاعل یعنی مصلّی نہیں کہا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں:

اعتراض یہ ہے کہ صومِ شرعی کی کم سے کم مقدار تو ایک دن مکمل ہے؟ اس سے قبل صوم شرعی متحقق نہ ہوگا اس لئے حانث بھی نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ شریعت میں روزہ کا اطلاق ایک دن سے کم پر (مطلقاً امساک) پر بھی ہوتا ہے۔

سوال: فقہ کا قاعدہ ہے کہ 'المطلق ینصرف إلی الکامل اس اعتبار سے اس نذر میں صوم مطلق ہے، لہٰذا اس سے کامل صوم مراد ہوگا، پس کامل صوم نہ رکھنے کی نذر ہوگی۔ لہٰذا مطلق امساک سے وہ حانث نہ ہوگا۔

قلت سے علامہ شامیؒ اپنی طرف سے اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ اس وقت جاری ہوگا جبکہ حالف نے صوماً بھی کہا ہو (لاأصوم صوماً) جیسا کہ آگے آرہا ہے پس اگر مصدر 'صومًا' یا ظرف 'یومًا' کی تصریح کے بغیر ہو تو اس سے حقیقت ہی مراد ہوگی اور وہ حقیقت اقل کے ساتھ پائی گئی ہے، اسی وجہ سے شریعت اور عرف میں کہا

جاتا ہے: **إنّه صام ثم أفطر**' کہ اس نے روزہ رکھا پھر افطار کیا، پس وہ حنث کی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے افطار سے قبل حانث ہوجائے گا۔ پھر حکمِ حنث (وجودِ صوم) متحقق ہو جانے کے بعد وہ مرتفع نہیں ہوگا۔ یعنی نفس امساک سے صائم ہو گیا اور حانث ہو گیا، پھر اگر وہ روزہ توڑتا ہے تو بھلے وہ شخص اب غیر صائم ہے، مگر حنث کے اعتبار سے جو حقیقتِ صوم پائی گئی تھی وہ مرتفع نہ ہوگی۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو کچھ یہاں ذکر کیا ہے ایسا ہی دیگر متون میں ہے، البتہ یہ خود ان کی اس عبارت کے مخالف ہے جو انہوں نے اس باب میں پہلے بیان فرمائی ہے کہ '**لو حلف لایصلی أو لا یصوم فهو علی الصحیح دون الفاسد**' کہ جس نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا روزہ نہیں رکھے گا تو اس سے مراد صحیح عمل ہوگا نہ کہ فاسد۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ نفسِ امساک چوں کہ صومِ صحیح نہیں، اس لیے حانث نہ ہو۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں 'باب نکاح الرّقیق' میں اس تعارض کا جواب دے چکا ہوں کہ صحیح سے مراد یہ ہے کہ جس کی حقیقت شرعیہ صحیح طور پر ایک مرتبہ پائی جائے۔ پھر صحت کے بعد فساد کا لاحق ہونا کوئی نقصان نہیں دے گا۔ اور ہم نے فتح سے جو تعلیل ذکر کی ہے وہ اسی کا فائدہ دیتی ہے، مطلب یہ ہوا کہ ایسی نذر صحیح عمل سے متعلق ہوگی، فاسد سے نہیں۔

اس میں اس فاسد سے احتراز ہے جو ابتداءً فاسد ہو، جیسا کہ اگر کسی نے فجر کے وقت روزے کی نیت کی جبکہ وہ کھانا کھا رہا تھا یا حالتِ حدث میں نماز پڑھنا شروع کر دی تو چونکہ یہ عمل ابتداء سے ہی فاسد ہے، اس لئے صلاۃ وصوم کی حقیقت شرعیہ صحت کے ساتھ نہیں پائی گئی، لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ انہوں نے ان دو اقوال کو ایک دوسرے کے منافی قرار دے کر اشکال کیا ہے۔ پھر اس کا جواب یہ دیا کہ

جو یہاں ہے وہ زیادہ صحیح ہے؛ کیونکہ جامع صغیر میں یہ امام محمدؒ کی نص ہے، لیکن چند سطور کے بعد ذخیرہ کے حوالے سے جواب دیا ہے کہ فاسد سے مراد ایسا عمل ہے جو کسی بھی وقت میں صحت کے وصف کے ساتھ متحقق نہ ہوا ہو اس طور پر کہ ابتداء ہی غیر صحیح ہو اور پھر کہا کہ اس جواب سے اشکال رفع ہو جاتا ہے اور بحر اور نہر میں اس کی اتباع کی گئی ہے اور یہ ہی وہ بات ہے جس کو میں نے اشکال اور جواب سے سمجھا ہے۔ **والحمدلله على الهام الصواب۔**

(حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة بنية) وإن أفطر لوجود شرطه (ولو قال) لا أصوم (صوما أو يوما حنث بيوم) لأنه مطلق فيصرف إلى الكامل.(در مع التنوير)

مطلب حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة

(قوله لوجود شرطه) وهو الصوم الشرعي إذ هو الإمساك عن المفطر على قصد التقرب وقد وجد تمام حقيقته وما زاد على أدنى إمساك في وقته فهو تكرار الشرط ولأنه بمجرد الشروع في الفعل إذا تمت حقيقته يسمى فاعلا ولذا نزل إبراهيم - عليه السلام - ذابحا بإمرار السكين في محل الذبح، فقيل له - {صدقت الرؤيا} [الصافات: ١٠٥] - بخلاف ما إذا كانت حقيقته تتوقف على أفعال مختلفة كالصلاة كما يأتي فتح. واعترض بأن الصوم الشرعي أقله يوم، وأجيب بأنه يطلق شرعا على ما دونه. ودفع بأن المطلق ينصرف إلى الكامل.

قلت: جوابه أن هذا لو قال صوما كما يأتي، أما بدون تصريح بمصدر أو ظرف فالمراد الحقيقة وقد وجدت بالأقل، ولهذا يقال في الشرع والعرف إنه صام ثم أفطر فيحنث لوجود شرط الحنث قبل الإفطار ثم لا يرتفع بعد تحققه فافهم.

ثم اعلم أن ما ذكره المصنف هنا كبقية المتون مخالف لما قدمه في هذا الباب من أنه لو حلف لا يصلي أو لا يصوم فهو على الصحيح دون الفاسد كما قدمناه وكنت أجبت عنه في باب نكاح الرقيق، بأن المراد بالصحيح ما وجدت حقيقته الشرعية على وجه الصحة فلا يضره عروض الفساد بعد ذلك ويفيده ما ذكرناه عن الفتح من التعليل، وعليه فقوله دون الفاسد احتراز عن الفاسد ابتداء كما لو نوى الصوم عند الفجر وهو يأكل أو شرع في الصلاة محدثا فليتأمل.

ثم رأيت في الفتح ما يفيد المنافاة بين القولين حيث استشكل المسألة المارة، ثم أجاب بأن ما هنا أصح لأنه نص محمد في الجامع الصغير لكنه بعد أسطر أجاب مستندا للذخيرة بأن المراد بالفاسد ما لم يوصف بوصف الصحة في وقت بأن يكون ابتداء الشروع غير صحيح وقال وبه يرتفع الإشكال، وتبعه في البحر والنهر وهذا عين ما فهمته من الإشكال، والجواب والحمد لله على إلهام الصواب (رد المحتار: ۱۱/۲۰۴-۲۰۳)

[۲۴] مطلب حلف لا يصلي حنث بركعة

لایصلی کی نذر میں ایک رکعت سے حانث ہونے کا حکم

درمع التنویر میں ایک مسئلہ یہ مذکور ہے کہ کسی آدمی نے نماز نہ پڑھنے کی قسم کھائی تو وہ سجدہ کرتے ہی حانث ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کی وضاحت میں یہ فرماتے ہیں کہ ایک رکعت سے حانث ہونے کا حکم استحساناً ہے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز شروع کرتے ہی وہ حانث ہوجائے کیوں کہ لایصلی کی قسم کھا کر وہ یصلی یعنی نماز میں مشغول ہو چکا ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مختلف افعال کا نام ہے،لہٰذا جب تک حالف ان افعال کوادانہیں کرتا وہاں تک اس کے فعل کونماز کا نام نہیں دیا جائے گا یعنی اس صورت میں نماز کی مکمل حقیقت نہیں پائی جاتی ہے اور حقیقت ایک جزء کے منتفی ہونے سے بھی منتفی ہوجاتی ہے، پس حقیقت کے تمام اجزاء کا پایا جانا ضروری ہوگا، اس لئے جب تک حالف نماز کے مکمل ارکان ادانہیں کرے گا وہاں تک وہ حانث نہیں ہوگا جبکہ روزے کا معاملہ اس کے برخلاف ہے؛ کیونکہ روزہ ایک ہی رکن امساک کا نام ہے اور بعد میں وہی رکن مکرّر ہوتا رہتا ہے۔

سوال: نماز کے ارکان میں سے قعدہ بھی ہے اور وہ ایک رکعت میں نہیں پایا جاتا ہے ،لہٰذا ایک رکعت سے حالف حانث نہیں ہونا چاہئے؟

جواب: پہلی رکعت سے سر اٹھانے کے بعد قعدہ کا تحقق ہوجاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فتح کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ یہ جواب ان لوگوں کے اعتبار سے ہوگا جن کے یہاں حانث ہونا سجدہ سے سر اٹھانے پر موقوف ہے، مگر زیادہ درست قول اس کے برخلاف ہے یعنی سجدہ میں جاتے ہی حانث ہونے کا ہے جیسا کہ درمع التنویر میں مذکور ہوا، لہٰذا اعتراض باقی رہے گا، نیز اگر ان لوگوں کے توقف 'الحنث علی الرّفع من السجدۃ' کو مان بھی لیں تب بھی سر اٹھا کر بیٹھنا وہ قعدہ نہیں ہے جو رکن صلوۃ ہے، لہٰذا اعتراض ان کے معیار کے مطابق بھی باقی رہے گا۔

صحیح جواب یہ ہے کہ ارکان حقیقیہ پانچ ہیں اور قعدہ ایک رکن زائد ہے جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے، اور یہ نماز ختم کرنے کے لئے واجب ہے، لہٰذا حنث کے حق میں وہ بطور رکن معتبر نہیں ہوگا، یہ بات علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالے سے ذکر کی ہے۔اس کے بعد علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ نہر میں یہ بات مذکور ہے کہ ہم پہلے یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ قاعدہ شرط ہے رکن نہیں ہے۔پس حانث ہونا اس پر موقوف نہ ہوگا، اور سجدہ میں جاتے ہی حانث ہو جائے گا۔

پھر صاحب نہر آگے ایک دوسری بات فرماتے ہیں کہ حانث ہونے کے لئے ارکان خمسہ کے ضروری ہونے سے بات واضح ہوئی کہ قراءت کا پایا جانا ضروری ہے، پس اگر کسی نے قراءت نہیں کی تو چونکہ ضروری رکن اور جزء نہیں پایا گیا، اس لئے حانث نہ ہوگا حالانکہ قراءت بھی رکنِ زائد ہے، مگر قعدہ کی طرح وہ خارج نہیں، بلکہ اس کا پایا جانا حقیقت صلوۃ کے لئے ضروری ہے۔ بقول صاحب نہر: قراءت کے متعلق یہ تفصیل ایک قول کے مطابق ہے۔قراءت کے متعلق دوسرا قول یہ ہے کہ قعدہ کی طرح یہ بھی رکن زائد ہے، اس لئے قراءت کے بغیر نماز پڑھی یعنی قیام میں قراءت نہیں کی تب بھی حانث ہو جائے گا، قراءت کے متعلق یہ دونوں قول ظہیریہ میں مذکور ہے۔

(وحنث في لا يصلي بركعة) بنفس السجود (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يصلي حنث بركعة

(قوله بركعة) أي استحسانا لأن الصلاة عبارة عن أفعال مختلفة فما لم يأت بها لا تسمى صلاة يعني لم يوجد تمام حقيقتها والحقيقة تنتفي بانتفاء الجزء، بخلاف الصوم فإنه ركن واحد ويتكرر بالجزء الثاني. وأورد أن من أركان الصلاة القعدة وليست في الركعة الواحدة فيجب أن لا يحنث. أجيب بأنها موجودة بعد رفع رأسه من السجدة وهذا إنما يتم بناء على توقف الحنث على الرفع منها والأوجه خلافه على أنه لو سلم فليست تلك القعدة هي الركن.

والحق أن الأركان الحقيقية هي الخمسة والقعدة ركن زائد على ما تحرر وإنما وجبت للختم فلا تعتبر ركنا في حق الحنث اهـ فتح ملخصا قال في النهر: وقدمنا أنها شرط لا ركن وهو ظاهر في توقف حنثه على القراءة في الركعة وإن كانت ركنا زائدا وهذا أحد قولين، وقيل يحنث بدونها حكاهما في الظهيرية (قوله بنفس السجود) أي بوضع الجبهة على الأرض لتمام حقيقة السجود به بلا توقف على الرفع وهو الأوجه كما في الفتح (رد المحتار: ١١/٢٠٨)

[۲۵] مطلب حلف لا يؤم احداً

امامت نہ کرانے کی قسم کا حکم

درمع التنویر میں ایک مسئلہ یہ مذکور ہے کہ اگر کسی آدمی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ کسی کا امام نہیں بنے گا، پھر اس حالف کے تنہا نماز شروع کرنے کے بعد چند لوگوں کے اس کی اقتداء کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا، اگر چہ اس نے یہ نیت کی ہو کہ وہ کسی کا امام نہیں بنے گا، کیونکہ وہ لوگوں کا امام بن چکا ہے اور اس صورت میں اگر اس نے امامت نہ کرانے کی نیت کی ہو تو اس کی دیانۃ تصدیق کی جائے گی اور اگر اس حالف نے نماز شروع کرنے سے پہلے کسی کو گواہ بنالیا ہو کہ وہ کسی کی امامت نہیں کرائے گا اور فقط تنہا نماز پڑھ رہا ہے تو اس صورت میں حالف مطلقاً یعنی قضاء اور دیانۃً حانث نہ ہوگا۔ اور اس کی اقتداء کرنا استحسانا صحیح ہوگا، اگر چہ جمعہ کی نماز میں ہو۔ اسی طرح اگر وہ لوگوں کو نمازِ جنازہ یا سجدۂ تلاوت میں امامت کرائے تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کامل نماز نہیں ہے برخلاف نفل نماز کے کہ اس

میں امامت کرانے سے حالف حانث ہوجائے گا۔ اگرچہ نفلی نماز میں امامت کرانے سے منع کیا گیا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ حالف کے حانث ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حالف قسم کھانے کے بعد اس لئے حانث ہوجائے گا کہ ظاہری اعتبار سے اس نے لوگوں کو امامت کرائی ہے، اس کے بعد ظہیریہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حالف کے دل میں کسی کی امامت نہ کرانے کا قصد ہے یا کچھ اور یہ اس کے اور اللہ کے درمیان کا معاملہ ہے، لہٰذا قضاءً اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس کو قسم میں حانث قرار دیا جائے گا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتاوی ظہیریہ میں اس کے بعد دوسرا قول ناطفی کے حوالے سے یہ ذکر کیا ہے کہ اس حالف نے اگر یہ نیت کی کہ وہ کسی کا امام نہیں بنے گا پھر اس کے پیچھے دو آدمیوں نے نماز پڑھی تو ان دونوں آدمیوں کی نماز درست ہوجائے گی، اور وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ قسم توڑنے کی شرط یہ ہے کہ وہ امامت کا قصد کرے جبکہ یہ قصد نہیں پایا گیا ہے، اس لئے حانث نہ ہوگا۔ بظاہر علامہ ناطفیؒ کے قول کا مطلب یہی ہے کہ وہ قضاءً بھی حانث نہ ہوگا، لہٰذا اس مسئلے میں دو قول ہوگئے اور میرے نزدیک دوسرا قول ظاہر ہے کیونکہ حالف کا تنہا نماز شروع کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے امامت کا قصد نہیں کیا ہے اور لوگوں کی اقتداء کے صحیح ہونے سے امامت کی نیت کا لازم ہونا لازم نہیں؛ کیوں کہ اس نے کسی کو عدمِ قصد امامت پر گواہ بنالیا ہوتو بھی لوگوں کی اقتداء صحیح ہوجاتی ہے اور وہ حانث نہیں ہوتا ہے، کیونکہ امام کا امامت کی نیت کرنا حصول ثواب کے لئے شرط ہے اقتداء کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔

جمعہ کی امامت کا حکم

ایسا حالف اگر جمعہ کی نماز کی امامت کرائے تو کیا حکم ہوگا؟ کیوں کہ جمعہ میں تو جماعت شرط ہے گویا قصد امامت اس کا ہوگا ہی؟

درمع التنویر میں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے عدم امامت کی نیت کی ہو تو جمعہ کی نماز پڑھانے سے بھی وہ حانث نہ ہوگا، اور لوگوں کی نماز شرط جمعہ یعنی جماعت کے متحقق ہونے سے ادا ہو جائے گی، چنانچہ ظہیریہ کے حوالے سے بحر میں ہے کہ **و کذلک لو صلّی هذا الحالف بالناس الجمعة فهو علی ماذکرنا** کہ اگر حالف نے لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھائی تو اس کا بھی حکم اسی طرح ہوگا جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے یعنی وہ حانث نہ ہوگا۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس نے گواہ بنائے تو وہ بالکل حانث نہ ہوگا اور اگر گواہ نہیں بنائے اور عدمِ امامت کی نیت کا دعوی کرے تو قضاء حانث ہوگا، دیانۃ حانث نہ ہوگا، لیکن بزازیہ میں منقول ہے کہ اگر اس نے نماز جمعہ کے علاوہ کسی دوسری نماز میں داخل ہونے سے پہلے گواہ بنائے کہ وہ اپنے لئے نماز پڑھ رہا ہے تو اس صورت میں دیانۃ اور قضاء کسی طرح حانث نہ ہوگا۔

اس کا مفہومِ مخالف یہ ہوا کہ اگرچہ اس نے جمعہ میں گواہ بنالیا ہے تو بھی قضاء حانث ہو جائے گا اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ میں جماعت شرط ہے اور جمعہ پڑھانے کا اس کا اقدام قصد امامت ہونے میں واضح ہے، اس لیے اشہاد کا اعتبار نہیں۔

درمع التنویر میں صلوۃ جنازہ کو کامل نماز نہ ہونے کی وجہ سے اس یمین سے خارج قرار دیا گیا ہے، البتہ صاحب فتح القدیر اس کو بھی اس یمین میں شامل مانتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر امامت سے پہلے فقط عدم امامت پر گواہ بنالئے ہیں تو قضاءً بھی حانث نہ ہوگا، ورنہ قضاء حانث ہوگا۔ ہاں اگر یمین **لا یوم أحداً في صلاةٍ** کی تھی تو لفظ صلوۃ کی وجہ سے صلوۃ کاملہ مراد ہوگی اور جنازہ کی نماز خارج ہوگی۔

(و) حنث (في لا يؤم أحدا باقتداء قوم به بعد شروعه وإن) وصلية (قصد أن لا يؤم أحدا) لأنه أمهم (وصدق ديانة) فقط (إن نواه) أي أن لا يؤم أحدا (وإن أشهد

قبل شروعه) أنه لا يؤم أحدا (لا يحنث مطلقا) لا ديانة ولا قضاء وصح الاقتداء ولو في الجمعة استحسانا (كما) لا حنث (لو أمهم في صلاة الجنازة أو سجدة التلاوة) لعدم كمالها (بخلاف النافلة) فإنه يحنث وإن كانت الإمامة في النافلة منهيا عنها. (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يؤم أحدا

(قوله لأنه أمهم) أي في الظاهر قال في الظهيرية وقصده أن لا يؤم أحدا أمر بينه وبين الله تعالى ثم قال وذكر الناطفي أنه إذا نوى أن لا يؤم أحدا فصلى خلفه رجلان جازت صلاتهما، ولا يحنث لأن شرط الحنث أن يقصد الإمامة ولم يوجد. اهـ. وظاهره أنه لا يحنث قضاء أيضا ففي المسألة قولان، ويظهر لي الثاني لأن شروعه وحده أولا ظاهر في أنه لم يرد الإمامة، وصحة اقتدائهم به لا يلزم منها نيته ولذا لو أشهد لم يحنث مع صحة اقتدائهم لأن نية الإمام الإمامة شرط لحصول الثواب له لا لصحة الاقتداء (قوله ولو في الجمعة) لأن الشرط فيها الجماعة وقد وجد فتح. وعبارة البحر عن الظهيرية: وكذلك لو صلى هذا الحالف بالناس الجمعة، فهو على ما ذكرنا اهـ ومقتضاه أنه إن أشهد لا يحنث أصلا وإلا حنث قضاء لا ديانة إن نوى لكن في البزازية ولو أشهد قبل دخوله في الصلاة في غير الجمعة أنه يصلي لنفسه لم يحنث ديانة ولا قضاء اهـ ومفهومه أنه في الجمعة يحنث قضاء وإن أشهد، ولعل وجهه أن الجماعة شرط فيها فإقدامه عليها ظاهر في أنه أم فيها تأمل (قوله لعدم كمالها) قال في الظهيرية: لأن يمينه انصرفت إلى الصلاة المطلقة اهـ أي والمطلقة هي الكاملة ذات الركوع والسجود وما بحثه في الفتح من أنه ينبغي إذا أم في الجنازة إن أشهد صدق فيهما، وإلا ففي الديانة خلاف المنقول كما في النهر. قلت: وبحث الفتح وجيه إلا إذا حلف أن لا يؤم أحدا في الصلاة فتنصرف الصلاة إلى الكاملة أما بدون ذكر الصلاة فالإمامة موجودة في الجنازة تأمل (رد المحتار: ١١/ ٢١١)

[٢٦] مطلب حلف لا يحج

لا یحج کی قسم کا حکم

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی آدمی نے حج نہ کرنے کی قسم کھائی تو اس کی یہ

قسم حج صحیح پر واقع ہوگی، لہٰذا حج فاسد کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اس یمین میں وہ عرفات میں (حج صحیح کا) وقوف کرنے سے حانث ہوگا، یہ امام محمدؒ کی رائے ہے۔ اور طواف مفروض کا اکثر حصہ مکمل کرلے تب حانث ہوگا، یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور منہاج میں امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو یقین کے ساتھ بیان کیا ہے، جو علامہ عمر بن محمد العقیلی انصاری کی تصنیف ہے۔ اور ان کا شمار بخاری کے کبار فقہاء میں ہوتا تھا اور وہیں پر ۵۷۰ھ میں وفات پاگئے۔ اور عمرہ نہ کرنے کی قسم میں اکثر طواف کرنے سے وہ حانث ہوجائے گا۔

اس مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حالف نے اگر **لایحج** کی قسم اٹھائی تو اس کی یہ قسم حج صحیح پر محمول ہوگی، اور حجِ صحیح ادا کرنے کی صورت میں حالف حانث ہوجائے گا؛ چاہے اس نے قسم کے الفاظ میں **حَجَّةً** کہا ہو یا نہ کہا ہو؛ جیسا کہ بحر وغیرہ میں مذکور ہے۔

اور تلخیص الجامع الکبیر میں بھی اس قول کو یقین کے ساتھ بیان کرتے ہوئے اس کی توجیہ ذکر فرمائی ہے کہ حج بھی چند افعال کے مجموعہ کا نام ہے جیسے کہ نماز کئی ارکان پر مشتمل ہے، پس یمین ان تمام افعال کو شامل ہوگی اور وہ تمام افعال طواف زیارۃ کے اکثر حصہ کے بغیر متحقق نہیں ہوتے، پس اگر حالف نے طواف زیارۃ میں (یعنی اکثر طواف سے قبل) اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو حج فاسد ہوگا اور اب وہ یمین میں حانث نہ ہوگا، کیونکہ حج سے مقصود ثواب حاصل کرنا ہے، لہٰذا یمین حجِ صحیح کو ہی شامل ہوگی، جس طرح نماز ہے، اور یہ حج فاسد ہوگیا اس لئے حانث نہ ہوگا۔

(حلف لا يحج فعلى الصحيح منه) فلا يحنث بالفاسد (ولا يحنث حتى يقف بعرفة عن الثالث) أي محمد (أو حتى يطوف أكثر الطواف) المفروض (عن الثاني) وبه جزم في المنهاج للعلامة عمر بن محمد العقيلي الأنصاري كان من كبار فقهاء بخارى ومات بها سنة سبعين وخمسمائة ولا يحنث في العمرة حتى يطوف أكثرها. (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يحج

(قوله حلف لا يحج) أي سواء قال حجة أو لا كما في البحر وغيره (قوله عن الثالث) أي أن هذا مروي عنه (قوله عن الثاني) أي عن أبي يوسف (قوله وبه جزم في المنهاج) جزم به أيضا في تلخيص الجامع الكبير لأن الحج عبارة عن أجناس من الفعل كالصلاة فتناولت اليمين جميعها وذلك لا يوجد إلا بأكثر طواف الزيارة. فإن جامع فيها لا يحنث لأن المقصود من الحج القربة فتناولت اليمين الحج الصحيح كالصلاة شرح الجامع (رد المحتار: ٢١٦/١١)

[٢٧] مطلب في معنى الهدي

ہدی کس کو کہا جاتا ہے؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی آدمی نے بیوی کومخاطب کرتے ہوئے یہ قسم اٹھائی کہ اگر میں تیرے کاتے ہوئے سوت کا لباس پہنوں تو وہ 'ہدی' ہے یعنی صدقہ ہے، جس کو میں مکہ مکرّمہ میں صدقہ کروں گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ 'ہدی' کا معنی بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں ہے کہ ہدی یعنی ایسی چیز جس کو مکہ میں صدقہ کیا جائے، کیونکہ ہدی اس چیز کا نام ہے جسے مکہ کی طرف بھیجا جاتا ہے۔

پس اگر حالف نے شاۃ یا بدنہ کی ہدی کی نذر مانی ہو تو اس صورت میں وہ اس ذمہ داری سے تب بری ہوگا جبکہ وہ اسے حرم میں ذبح کرے گا اور وہیں پر صدقہ کرے گا، لہٰذا اس کی قیمت کو بھیجنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ شاۃ کی قیمت بھیجنے کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ یعنی دوسری روایت کے مطابق قیمت حرم میں بھیجنے سے بری ہو جائے گا۔

اور اگر جانور کو حرم میں ذبح کر دیا مگر تصدق سے قبل چوری ہو گیا تو اس پر اور کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

اور اگر اس نے ایک کپڑے کی ہدی کی نذر مانی تو مکہ مکرّمہ میں وہ بعینہ اسی کپڑے کو

صدقہ کرے یا اس کی قیمت کا صدقہ کرے۔

اور اگر وہ ایسی چیز ہدی کرنے کی نذر مانتا ہے جس کو منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے جیسے گھر وغیرہ کے ہدی کی نذر مانے تو وہ اس کی قیمت کی نذر شمار ہوگی یعنی دار وغیرہ کے بجائے اس کی قیمت دینی ہوگی۔

اس کے بعد علامہ شامی خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں حالف ذمہ داری سے اس وقت تک بری نہیں ہوگا، جب تک کہ وہ مکہّ میں صدقہ نہ کرے۔ حالانکہ نذر کے متعلق فقہاء نے مکان کی تعیین لغو قرار دی ہے اور یہ مسئلہ سابق میں گذرا کہ اگر کسی نے اپنے اوپر مکہّ کے فقراء پر مکہ ہی میں تصدق کو لازم کیا تو اس میں درہم، مکان اور فقیر کی تعیین لغو ہے، لہٰذا اب حکم کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وہ ہدی کے صیغہ کے ساتھ نذر مانے تو حکم الگ ہوگا اور نذر کے صیغہ کے ساتھ نذر مانے تو حکم الگ ہوگا

مطلب في معنى الهدي

(قوله أي صدقة أتصدق به بمكة) ذكر ضمير به على أن الصدقة بمعنى المتصدق به.

قال في الفتح ومعنى الهدي هنا: ما يتصدق به بمكة لأنه اسم لما يهدى إليها، فإن كان نذر هدي شاة أو بدنة فإنما يخرجه عن العهدة ذبحه في الحرم والتصدق به هناك، فلا يجزيه إهداء قيمته. وقيل في إهداء قيمة الشاة روايتان، فلو سرق بعد الذبحة فليس عليه غيره، وإن نذر ثوبا جاز التصدق في مكة بعينه أو بقيمته ولو نذر إهداء ما لم ينقل كإهداء دار ونحوها فهو نذر بقيمتها. اهـ.

فالحاصل: أن في مسألتنا لا يخرج عن العهدة إلا بالتصدق بمكة مع أنهم قالوا لو التزم التصدق على فقراء مكة بمكة ألغينا تعيينه الدرهم والمكان والفقير فعلى هذا يفرق بين التزام بصيغة الهدي وبينه بصيغة النذر بحر. (رد المحتار: ۲۱۷/۱۱)

[۲۸] مطلب في الفرق بين تعيين المكان في الهدي دون النذر

ہدی میں تعیین مکان معتبر ہونے اور نذر میں معتبر نہ ہونے کی وجہ

اس مطلب میں علامہ شامیؒ ہدی کی نذر میں مکان کی تعیین اور نذر میں تعیین کے مابین

فرق کو واضح کرنا چاہتا ہیں اور وہ فرق یہ ہے کہ حرم میں صدقہ کرنا ہدی کے مفہوم کا جزء ہے اور صدقہ میں ایسا نہیں ہے، پس اگر کسی نے حرم کے فقراء پر دراہم صدقہ کرنے کی نذر مانی تو اس کا حکم الگ ہوگا؛ کیونکہ درہم کے معنی میں حرم میں صدقہ کا مفہوم شامل نہیں ہے، بلکہ حرم میں تصدق کا پہلو اس کی ماہیت سے خارج ہے، اسی طرح زمان اور درہم کی تعیین بھی خارج ہے ،لہذا نذر سے یہ چیز لازم نہیں ہوگی، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پھر یہی فرق میں میں نے طحطاوی میں شرنبلالیہ سے منقول دیکھا۔

اور ہدی کی طرح اضحیہ ہے؛ کیونکہ اضحیہ اس چیز کا نام ہے جسے ایام نحر میں ذبح کیا جاتا ہے، پس زمان اس کے مفہوم میں شامل ہے جیسا کہ ہم اس کی تحقیق کو اس کے باب میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ یعنی کسی آدمی نے اضحیہ کی نذر مانی تو قربانی کے زمانے میں جانور ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

پس ہدی اور اضحیہ فقہاء کے قول: **أَلْغَيْنَا تعيين الزمان و المكان** سے خارج ہے یعنی زمان اضحیہ کی نذر میں معتبر ہوگا اور مکان ہدی کی نذر میں معتبر ہوگا۔

اور اسی طرح نذرِ معلق میں بھی زمان معتبر ہوگا۔ جیسے اگر کوئی منت مانے کہ اللہ نے میرے مریض کو شفاء دی تو اللہ کے لئے مجھ پر ایک ماہ کے روزے لازم ہے تو اس نذر میں زمان متعین ہوگا یعنی جس امر پر اس نے روزے کو معلق کیا ہے، اس کے پائے جانے سے پہلے روزے صحیح نہیں ہوں گے، اور جہاں تک مکان، درہم اور فقیر کا تعلق ہے تو یہ چیزیں نذر معلق میں بھی متعین نہ ہوں گی، جیسا کہ ہم نے اس کو کتاب الایمان کے شروع میں نذر کی بحث میں ثابت کیا ہے۔ فافہم۔

مطلب في الفرق بين تعيين المكان في الهدي دون النذر

ووجهه أن الهدي جعل التصدق به في الحرم جزءا من مفهومه بخلاف ما لو نذر التصدق بدرهم على فقراء الحرم فإن الدرهم لم يجعل التصدق به في الحرم جزءا من مفهومه بل ذلك وصف خارج عن ماهيته، ومثله تعيين الزمان والدرهم

فلهذا لم يلزم بالنذر ثم رأيت نحوه في ط عن الشرنبلالية وكالهدي الأضحية فإنها اسم لما يذبح في أيام النحر، فالزمان مأخوذ في مفهومها، كما سنذكر تحقيقه في بابها إن شاء الله تعالى، فالهدي والأضحية خارجان من قولهم ألغينا تعيين الزمان والمكان، فإن الزمان متعين في نذر الأضحية والمكان في الهدي وكذا النذر المعلق كإن شفى الله مريضي فلله علي صوم شهر مثلا، فإنه يتعين فيه الزمان بمعنى أنه لا يصح صومه قبل وجود المعلق عليه، أما المكان والدرهم والفقير فلا تتعين فيه كما حققناه في بحث النذر أول الأيمان فافهم (رد المحتار: ۲۱۸/۱۱)

[۲۹] مطلب ان لبست من مغزولِکِ فهو هَدیٌ

إن لبست من مغزولک فهو هدی کی قسم کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ کسی آدمی نے اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے یہ قسم اٹھائی کہ اگر میں تیرے کاتے ہوئے سوت کا لباس پہنوں تو وہ 'ہدیٰ' ہے یعنی حرم کا صدقہ ہے، پھر خاوند قسم کھانے کے بعد روئی کا مالک ہوا اور عورت نے اسے کاتا اور بُنا اور مرد نے اس لباس کو پہنا تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ 'ہدیٰ' ہوگا۔ اور مرد یا تو اس لباس کو حرم میں صدقہ کرے گا یا اس کی قیمت کا مکہ میں صدقہ کرے گا، نہ کہ کسی اور شہر میں۔ اور صاحبینؒ نے قسم کے دن اس کے مالک ہونے کی شرط لگائی ہے اور ہمارے علاقوں میں صاحبین کے قول پر ہی فتوی دیا جاتا ہے؛ کیونکہ عورت اپنے ہی کتان یا اپنے ہی سوت کو کاتتی ہے اور فی الدّیار الرومیّۃ یعنی دیار روم میں امام صاحب کے قول پر فتوی ہوگا، کیونکہ وہاں عورت اپنے خاوند کے کتان کو کاتتی ہے۔

مطلب کی وضاحت سے پہلے دو باتیں بطور تمہید عرض ہیں:

(۱) روئی کا تنا سبب ملک ہے، یعنی کسی کی روئی کو غصب کرکے دوسرا آدمی اسے کات کر دھاگا بنالے یا لباس بنالے تو اب غازل اس کا مالک ہوگا، روئی کے مالک کا کوئی حق اس مغزول پر نہ ہوگا، اس قاعدے سے شوہر کی روئی (خواہ وقت النذر شوہر کی ملک میں

ہو یا نہ ہو) عورت کاتے تو عورت اس کی مالک بن جانی چاہئے، مگر عرف وعادت یہ ہے کہ عورت کا کاتنا شوہر کی ملکیت کے لئے ہوتا ہے، اپنی ملک کے لئے نہیں ہوتا، بایں معنی شوہر کا عورت کے غزل کی بات کرنا گویا سببِ ملک کا ذکر کرنا ہے، علامہ رافعی نے زیلعی کے حوالے سے اس کو مفصل طریقے سے تقریرات رافعی میں ذکر کیا ہے۔

(۲) اس مطلب سے علامہ شامیؒ کا مقصد امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کی بنیاد واضح کرنا ہے اور اختلاف کی بنیاد نذر کا یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کے صدقہ کی نذر ماننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ چیز بوقت نذر آدمی کی ملکیت میں ہو یا آدمی نے اس کے سببِ ملک کی طرف نسبت کی ہو۔ اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر روئی پہلے سے یعنی بوقت نذر شوہر کی ملکیت میں تھی تو اس نے اپنی مملوک چیز کو (اس روئی سے عورت کا بُنا ہوا لباس) صدقہ کرنے کی نذر مانی ہے، لہٰذا نذر بالاتفاق درست ہے اور اگر روئی پہلے سے شوہر کی ملکیت میں نہیں تھی بلکہ نذر کے بعد اس نے خریدی اور پھر عورت نے اس سے لباس بنا تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ روئی بوقت نذر اس کی ملک میں نہ تھی اس لئے اس روئی سے بنا ہوا کپڑا پہننے سے اس کا صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی نذر میں سبب ملک کی طرف اضافت موجود ہے، بایں معنی کہ اس نے یوں کہا کہ تیرے بُنے ہوئے لباس کو پہنوں تو وہ صدقہ اور روئی کو کاتنا ملک کا سبب ہے اور عورت عموماً شوہر کی مملوک روئی ہی کاتتی ہے اور بنتی ہے گویا شوہر نے یوں کہا کہ آئندہ میں جب تیرے کاتے ہوئے لباس کا مالک بنوں گا اور پہنوں گا تو اس کو صدقہ کروں گا پس یہ نذر قاعدہ کے مطابق درست ہے۔

مطلب کی وضاحت

پہلی بات تو علامہ شامیؒ نے یہ فرمائی کہ بعد الحلف خریدی گئی روئی سے بنا ہوا لباس پہننے پر اس کو صدقہ کرنے کی نذر درست ہے اور اس کا صدقہ کرنا لازم ہے تو شوہر کی قسم کے وقت روئی مملوک ہو پھر عورت نے اسے کاتا اور اسے بنا پھر شوہر نے اس کو پہنا تو اس صورت

میں وہ بدرجۂ اولیٰ ہدی ہوگا اور یہ قول متفق علیہ ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے صاحبینؒ کا استدلال ذکر فرمایا ہے کہ شوہر کا قسم کے دن روئی کا مالک ہونا شرط ہے تو یہ اس لئے کہ نذر ملکیت میں ہونے کی صورت میں صحیح ہوتی ہے یا سببِ ملک کی طرف اضافت سے درست ہوتی ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا ہے یعنی روئی بوقت نذر آدمی کی ملک میں نہیں ہے، اور نہ ہی نذر میں سبب ملک کی طرف اضافت ہے اس لئے آدمی کی یہ نذر صحیح نہ ہوگی، نیز صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لباس کا پہننا اور عورت کا سوت کاتنا یہ دونوں چیزیں اسبابِ ملک میں سے نہیں ہے؛ لہٰذا نذر کے الفاظ میں ان کا ذکر سببِ ملک کی طرف اضافت کے معنی میں نہیں سمجھا جائے گا۔

اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر عورت جو سوت کاتتی ہے وہ شوہر کی ملکیت ہوتا ہے، لہٰذا اسی کو مراد لیا جائے گا اور روئی کاتنا ملکیت کا سبب ہے اور عرف کے مطابق شوہر کی روئی سے کاتنا اس چیز پر شوہر کی ملکیت کا سبب ہے گویا شوہر نے یہ کہا کہ تیرے کاتنے سے جس لباس کا میں مالک بنوں گا وہ صدقہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بوقتِ قسم شوہر کے مملوک سوت کو کاتا ہو تو شوہر حانث ہوجاتا ہے، کیوں کہ عورت نے جب اسے کاتا تو یہ اس کا سبب تھا کہ خاوند اس کے کاتے ہوئے سوت کا مالک ہو۔

مَعَ اَنَّ القطن سے علامہ شامیؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اصل ملک کا سبب تو غزل (کاتنا) ہے، قطن کا ذکر آدمی کی نذر میں نہیں ہے، پس شئی مغزول تو بہر صورت وقت النذر شوہر کی ملکیت میں نہیں ہے، نیز روئی کی ملکیت مغزول کی ملک کو لازم نہیں، پس جس طرح وقت النذر مملوک قطن سے مغزول لباس کا مالک شوہر کو سمجھا گیا بایں عرف کے عورت شوہر کی ملک کے قصد ہی سے غزل کرتی ہے تو دوسری صورت میں بھی عورت کا اس قصد سے غزل کرنا شوہر کی ملک کی دلیل ہے اور دونوں صورتوں میں شوہر کا من مغزولک کہنا ہی صحت نذر کی دلیل ہے۔

پس وقت النذر مملوک قطن والی صورت میں بھی نذر کی صحت قطن کے مملوک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ من مغزولک میں پائی جانے والی اضافت الی سبب الملک کی وجہ سے ہے۔اورعنایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ عورت کا مغزول لباس شوہر کی ملک ہونے کے عرف میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ قطن بوقت نذر شوہر کی ملک میں ہو یا نہ ہو۔

اشکال: اس نے نذر میں إن لبست کہا ہے، یہ ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ سبب ملک تو غزل ہے اوراس کی طرف اس نے اضافت نہیں کی پس سابقہ ساری وضاحت بے سود ہے۔

جواب: یہ ہے کہ شوہر کی مراد إن لبست سے یہ ہے کہ إن غزلتِ ثوباً و لبسته یعنی اگرتو سوت کاتے اور میں اس کا بنا ہوا لباس پہنوں پس یہ اضافت الی سبب الملک ہوگئی۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ لأنها تغزل من كتان نفسها سے ایک دوسرے عرف کی بنیاد پر حکم میں فرق کو واضح کررہے ہیں کہ ہمارے دیار میں جو صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا جاتا ہے وہ اس بناء پر ہے کہ عورت عام طور پر اپنی ملک میں موجود روئی اور سوت کو کاتتی ہے اور عرفاً اس مغزول کی مالک عورت ہی ہوتی ہے، لہٰذا اس صورت میں نذر کی شرط نہیں پائی جاتی ہے یعنی شوہر کی نذر میں ملک یا سبب ملک کی طرف اضافت نہیں ہے، بلکہ عورت کے مملوک مغزول پہننے کی بات ہے۔اور دیار روم میں امام صاحب کے قول پر فتوی دیا جاتا ہے کیونکہ دیار روم میں عورت ایسے کتان اور سوت کو کاتتی ہے جو اس کے شوہر کی ملکیت میں ہوتے ہیں اور عرف یہ ہوتا ہے کہ مغزول شوہر کی ملک ہوگا۔

(إن لبست من مغزولك فهو هدي) أي صدقة أتصدق به بمكة (فملك) الزوج (قطنا) بعد الحلف (فغزلته) ونسج (ولبس فهو هدي) عند الإمام، وله التصدق بقيمته بمكة لا غير وشرطا ملكه يوم حلف ويفتى بقولهما في ديارنا لأنها إنما تغزل من كتان نفسها أو قطنها وبقوله في الديار الرومية لغزلها من كتان الزوج نهر. (درمع التنوير)

مطلب إن لبست من مغزولك فهو هدي

(قوله بعد الحلف) أفاد أنه لو كان مملوكا وقت الحلف فغزلته فلبسه فإنه

هدي بالأولى وهو متفق عليه بحر (قوله وشرطا ملكه يوم حلف) لأن النذر إنما يصح في الملك أو مضافا إلى سبب الملك ولم يوجد لأن اللبس وغزل المرأة ليسا من أسباب الملك وله أن غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه بحر. أي الغزل من قطن الزوج سبب لملك الزوج لما غزلته، ولهذا يحنث إذا غزلت من قطن مملوك للزوج وقت الحلف لأنها إذا غزلته كان ذلك سببا لأن يملك الزوج غزلها مع أن القطن ليس بمذكور وتمامه في العناية؛ لكن يشكل أن الشرط إنما هو اللبس وهو ليس سببا للملك. إلا أن يقال إن المراد إن غزلت ثوبا ولبسته فيكون الشرط هو الغزل الذي هو سبب الملك لا مجرد اللبس (قوله لأنها إنما تغزل من كتان نفسها) أي فلم يوجد شرط النذر وهو الإضافة إلى ملكه أو سببه ط. (رد المحتار: ۱۱/۲۱۹-۲۱۸)

[۳۰] مطلب حلف لا يلبس حُلِيًّا

زیور نہ پہننے کی قسم کا حکم

در مع التنویر میں ایک مسئلہ مذکور ہے کہ کسی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ زیور نہیں پہنے گا تو سونے کی انگوٹھی پہننے سے وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا، چاہے وہ مرد ہی کیوں نہ ہو، اور انگوٹھی بغیر نگینے کی ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ موتیوں کا یا زبرجد یا زمرّد کا ہار نہیں پہنے گا، پھر اس نے غیر مرصع ہار پہنا تو صاحبینؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا، اور اسی پر فتوی ہے، جبکہ امام صاحبؒ کے نزدیک غیر مرصع ہار پہننے سے حانث نہ ہوگا۔

اور اگر حالف نے اس طرح کی قسم کھانے کے بعد چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہ ہوگا، اس دلیل کی بناء پر کہ چاندی کی انگوٹھی مردوں کے لئے حلال ہے، لیکن اگر اس چاندی کی انگوٹھی کو عورتوں کی انگوٹھی کی شکل وصورت پر بنایا گیا ہو، اس طور پر کہ اس پر نگینہ لگا ہوا ہو تو اس کے پہننے سے حالف حانث ہو جائے گا اور یہ ہی صحیح ہے۔ اور اگر اس پر سونے کا پانی چڑھایا گیا ہو تو اس کے پہننے سے بھی حالف حانث ہو جانا چاہئے۔ جیسے پازیب اور کنگن پہننے

سے حانث ہو جائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے متن میں مذکور قسم میں عرف کے اعتبار سے حنث اور عدم حنث کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۱) چاندی کی انگوٹھی عرف کی وجہ سے مرد کے حق میں زیور نہیں ہے، لہٰذا حانث نہ ہوگا، برخلاف سونے کی انگوٹھی، وہ مرد کے حق میں عرف کے لحاظ سے زیور سمجھا جاتا ہے، اس لئے اس کے پہننے سے مرد حانث ہو جائے گا۔

(۲) موتیوں وغیرہ کے ہار پہننے کی قسم میں صاحبینؒ کے نزدیک غیر مرصع زیور پہنے گا تب بھی حالف حانث ہو جائے گا، جبکہ امام صاحبؒ کے نزدیک غیر مرصع سے حانث نہیں ہوگا۔ اور ائمہ ثلاثہ کا قول بھی صاحبینؒ کی طرح ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں یہ چیزیں بھی زیور ہے اور اس سے زینت اختیار کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: 'وتستخرجو منه حلية تلبسونها اور سمندر سے جو چیز نکالی جاتی ہے وہ لؤلؤ اور مرجان ہوتا ہے، پس یہ چیزیں زیور ہیں، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عادۃً ان چیزوں کو بطور زیور استعمال نہیں کیا جاتا ہے، پس اگر وہ سونے یا چاندی سے مرصع (جڑا) ہو تو پھر وہ زیور شمار ہوگا۔ اور ایمان کا دار و مدار عرف پر ہوتا ہے۔ قرآن میں جو الفاظ جس معنی میں استعمال ہوا ہے اس پر نہیں ہوتا۔ امام صاحبؒ کے اس قول کی بنیاد پر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بچوں اور مردوں کے لئے موتی پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور بعضوں نے یہ کہا ہے کہ یہ زمانے کا اختلاف ہے کہ امام صاحب کے زمانے میں یہ چیزیں مرصع ہو تو ہی زیور کے طور پر استعمال کی جاتی تھیں، اور فتوی صاحبینؒ کے قول پر اس لئے دیا جاتا ہے کہ جو عرف جاری ہے اس کے مطابق مطلقاً اس کے ذریعہ زینت حاصل کی جاتی ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ چاندی کی انگوٹھی کے پہننے سے حانث نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حالانکہ مردوں کو چاندی کے زیورات سے بھی منع کیا گیا ہے،

البتہ چاندی کی انگوٹھی تختم یعنی مہر لگانے کی غرض سے مباح کی گئی ہے، زینت کے لئے نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس سے زینت بھی ہو ہی جاتی ہے، لیکن زینت کا قصد نہیں ہوتا ہے پس یہ معدوم ہوگا، خصوصا اس عرف میں جو قسموں کی بنیاد ہے۔

چاندی کی انگوٹھی کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورتوں کے طرز پر ہو کہ اس پر نگینہ لگایا گیا ہو تو یہ زیور ہوگی اور حالف حانث ہوگا، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا یہ کلام زیلعیؒ کے کلام کی طرح وہم پیدا کرتا ہے کہ جس انگوٹھی کا نگینہ ہو وہ مردوں کے لئے حلال نہیں ہوتی ہے، جبکہ قہستانی کے باب الکراہیۃ میں ہے کہ مردوں کی انگوٹھی کی شکل وصورت کے مانند چاندی کی انگوٹھی جائز ہے مگر جب اس کے دو نگینے یا اس سے زائد ہوں تو پھر حرام ہے۔ گویا حصکفیؒ اور زیلعیؒ کے مطابق ایک نگینہ ہو تو بھی انگوٹھی عورتوں کی طرح سمجھی جائے گی اور مردوں کے لئے درست نہ ہوگی، جبکہ قہستانی کے مطابق دو یا زیادہ نگینے ہوں تو وہ زیور شمار ہوگی، ایک نگینہ ہونے کی صورت میں وہ مرد کے لئے زیور نہیں ہوگی۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح کی عبارت سے وہم پیدا نہیں ہوتا ہے اور وہ عبارت یہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ اس وقت ہے جب وہ عورتوں کی انگوٹھی کی ہیئت پر نہ ہو اس طور پر کہ اس کا ایک نگینہ ہو، پس اگر وہ عورتوں کی انگوٹھی کی ہیئت پر ہو یعنی اس کے ایک سے زائد نگینے ہوں تو وہ حانث ہوجائے گا، کیونکہ یہ عورتوں کا پہناوا ہوتا ہے۔

عورتوں کے زیور کے انداز کی بنی ہوئی چاندی کی انگوٹھی کے متعلق علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے لئے پہننا درست نہیں اور **لایلبس حلیا** کی قسم میں اس سے حانث ہوجائے گا، اور علامہ حصکفیؒ نے اس کو '**ھو الصحیح**' فرمایا ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **ھو الصحیح** اس لئے فرمایا کہ دوسرا ضعیف قول یہ ہے کہ زنانہ طرز پر بنی ہوئی انگوٹھی پہننے سے بھی مرد حانث نہ ہوگا۔ اور اس قول کے متعلق صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ یہ قول بھی صحیح ہوسکتا ہے، اس لئے کہ مرد کے لئے چاندی کی

انگوٹھی کا رواج ہونا اس کے زیور ہونے کی نفی کرتا ہے خواہ اس سے زینت حاصل ہوتی ہو۔

(كما حنث بلبس خاتم ذهب) ولو رجلا بلا فص (أو عقد لؤلؤ أو زبرجد أو زمرد) ولو غير مرصع عندهما وبه يفتى (في حلفه لا يلبس حليا) للعرف (لا) يحنث (بخاتم فضة) بدليل حله للرجال (إلا إذا كان مصوغا على هيئة خاتم النساء) بأن كان له فص فيحنث هو الصحيح زيلعي، ولو كان مموها بذهب ينبغي حنثه به نهر كخلخال وسوار. (درمع التنوير)

مطلب حلف لا يلبس حليا

(قوله ولو رجلا) أتي به لأن خاتم الفضة ليس حليا في حقه للعرف بخلاف الذهب (قوله بلا فص) بفتح الفاء أي ولو بلا فص (قوله ولو غير مرصع عندهما) أما عند الإمام فلو غير مرصع لا يحنث وبقولهما قالت الأئمة الثلاثة لأنه حلي حقيقة فإنه يتزين به وقال تعالى - {وتستخرجوا منه حلية تلبسونها} [النحل: ١٤] - والمستخرج من البحر اللؤلؤ والمرجان وله أنه لا يتحلى به عادة إلا مرصعا بذهب أو فضة والأيمان على العرف لا على استعمال القرآن قال بعض المشايخ قياس قوله إنه لا بأس بلبس اللؤلؤ للغلمان والرجال وقيل هذا اختلاف عصر ففي زمانه كان لا يتحلى به إلا مرصعا ويفتى بقولهما لأن العرف القائم إنه يتحلى به مطلقا فتح.

(قوله في حلفه) متعلق بقوله كما حنث (قوله لا يلبس) بفتح أوله وثالثه وقوله حليا بضم الحاء وتشديد الياء جمع حلي بفتح فسكون كثُدْي وثُدِيٍّ بحر (قوله بدليل حله للرجال) أي مع منعهم من التحلي بالفضة، وإنما أبيح لهم لقصد التختم لا للزينة، وإن كانت الزينة لازم وجوده لكنها لم تقصد به فكان عدما خصوصا في العرف الذي هو مبنى الأيمان وعند الأئمة الثلاثة يحنث فتح (قوله بأن كان له فص) يوهم كلامه ككلام الزيلعي أن ما له فص لا يحل للرجال، وفي كراهية القهستاني يجوز الخاتم من الفضة على هيئة خاتم الرجال، وأما إذا كان له فصان أو أكثر فحرام اهـ وعبارة الفتح ليس فيها هذا الإيهام وهي قال المشايخ هذا إذا لم يكن مصوغا على هيئة خاتم النساء بأن كان له فص فإن كان حنث لأنه لبس النساء اهـ تأمل (قوله هو الصحيح) وقيل لا يحنث بخاتم الفضة مطلقا وإن كان مما يلبسه النساء، قال في الفتح: وليس ببعيد لأن العرف بخاتم الفضة ينفي كونه حليا وإن كان زينة (رد المحتار: ١١/٢٢٣-٢٢١)

----

[۳۱] مطلب حلف لا یجلس علی الأرض أو لا ینام علی هذا الفراش أو هذا السَّریر

لا یجلس علی الأرض أو لا ینام علی هذا الفراش أو هذا السریر کی قسم کا حکم

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ:

(۱) کسی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر وہ ایسی چیز پر بیٹھا جو اس کے اور زمین کے درمیان حائل تھی اور اس کے جسم سے الگ تھلگ تھی جیسے لکڑی یا چمڑا یا قالین یا چٹائی تو حانث نہ ہوگا۔

(۲) یا اس طرح کی قسم کھائی کہ وہ اس بستر پر نہیں سوئے گا پھر اس نے اس بستر پر ایک اور بستر ڈال دیا اور اس پر سو گیا۔

(۳) یا یہ قسم کھائی کہ وہ اس چارپائی پر نہیں بیٹھے گا پھر اس نے اس چارپائی پر ایک اور چارپائی ڈال دی تو وہ ان تینوں صورتوں میں حانث نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے بستر سے روئی نکال دی اور اس پر سو گیا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ عرف میں اب وہ چیز بستر نہیں ہے اور اگر حالف نے آخری دو کو یعنی فراش اور سریر کو نکرہ ذکر کیا تو عموم کی وجہ سے وہ مطلقاً حانث ہو جائے گا۔

اس یمین کا مصداق بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ مطلب میں فرماتے ہیں کہ یہ یمین چونکہ حقیقت پر محمول ہے، اس لئے اگر کوئی چیز حالف اور زمین کے درمیان حائل ہو اور اس پر بیٹھے تو حانث نہ ہوگا؛ اور حائل سے مراد ایسی چیز جو حالف کے تابع نہ ہو، لہٰذا جب حائل ہونے والی چیز اس حالف کے کپڑے ہوں تو چوں کہ کپڑے تو آدمی کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا وہ حائل شمار نہ ہوں گے اور جب حائل شمار نہ ہوں گے تو حالف اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا، اور اگر حالف نے اپنے کپڑے اتار دئے اور اسے بچھا دئے پھر اس پر بیٹھ گیا تو اس صورت میں تبعیت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے وہ حانث نہ ہوگا، یہ بات علامہ شامیؒ نے

بحر اور فتح کے حوالے سے ذکر کی ہے۔

پھر آگے نہر کے حوالے سے یہ بات نقل فرماتے ہیں کہ صاحب نہر فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی قول ایسا نہیں دیکھا کہ اگر وہ گھاس پر بیٹھے گا تو حانث ہوگا یا نہ ہوگا؟ اور حکم یہ ہونا چاہئے کہ اگر گھاس زیادہ ہے تو آدمی حانث نہ ہو۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ گھاس کٹی ہوئی نہ ہو، کیونکہ عرف میں وہ گھاس پر بیٹھا ہوا ہے نہ کہ زمین پر۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح وہ حائل چیز آدمی کے تابع نہ ہو اس طرح زمین کے تابع بھی نہ ہو؛ البتہ کثیر گھاس چونکہ باعتبار عرف زمین کے تابع نہیں سمجھی جاتی اس لئے اس پر بیٹھنے سے حانث نہ ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حالف **لا ینام علی ھذا الفراش** اور **لایجلس علی ھذا السریر** والی قسم میں اس کے اوپر دوسری چیز رکھ کر سونے اور بیٹھنے سے اس لئے حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ کوئی بھی چیز اپنے مثل کے تابع نہیں ہوتی ہے، پس اس صورت میں محلوف علیہ چیز سے نسبت منقطع ہوجائے گی، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک غیر ظاہر الرّوایۃ یہ مروی ہے کہ اس طرح سونے اور بیٹھنے سے حالف حانث ہوجائے گا، کیوں کہ عرفاً اسے دو بستروں پر سونے والا کہا جاتا ہے پس نسبت منقطع نہ ہوئی اور دونوں میں سے ایک دوسرے کے تابع نہ ہوئی۔

علامہ شامیؒ اس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک شئی اپنے مثل کے تابع نہیں ہوتی ہے یہ مسلّم ہے، مگر ہمارے مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک فی نفسہ اصل ہے اور اس اعتبار سے ہمارے عرف کے مطابق یہ شخص دو بستروں پر سونے والا کہا جاتا ہے اس لئے حنث متحقق ہوگی اگر چہ اس نے صرف اوپر والے بستر کو مس کیا ہے، بقول علامہ شامیؒ اس وقت عرف یہی ہے، یعنی فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول

پڑھونا چاہیئے۔

(حلف لا يجلس على الأرض فجلس على) حائل منفصل كخشب أو جلد أو (بساط أو حصير أو) حلف (لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه آخر فنام عليه أو لا يجلس على هذا السرير فجعل فوقه آخر لا يحنث) في الصور الثلاث كما لو أخرج الحشو من الفراش للعرف، ولو نكر الأخيرين حنث مطلقا للعموم (در مع التنوير)

مطلب حلف لا يجلس على الأرض أو لا ينام على هذا الفراش أو هذا السرير

(قوله على حائل منفصل) أي ليس بتابع للحالف بخلاف ما إذا كان الحائل ثيابه لأنه تبع له فلا يصير حائلا ولو خلع ثوبه فبسطه وجلس عليه لا يحنث لارتفاع التبعية بحر وفتح قال في النهر: ولم أر ما لو جلس على حشيش، وينبغي أنه لو كان كثيرا لا يحنث اهـ وظاهره ولو غير مقلوع لأنه في العرف جالس على الحشيش لا على الأرض (قوله على هذا الفراش) مثله هذا الحصير وهذا البساط هندية ط (قوله لا يحنث) لأن الشيء لا يتبع مثله فتنقطع النسبة عن الأسفل وعن أبي يوسف رواية غير ظاهرة عنه أنه يحنث لأنه يسمى نائما على فراشين فلم تنقطع النسبة ولم يصر أحدهما تبعا للآخر.

وحاصله: أن كون الشيء ليس تبعا لمثله مسلم ولا يضرنا نفيه في الفراشين بل كل أصل في نفسه، ويتحقق الحنث بتعارف قولنا نام على فراشين وإن كان لم يماسه إلا الأعلى فتح.قلت: وهذا هو المتعارف الآن (رد المحتار : ١١/٢٢٥-٢٢٤)

مطالبِ شامی

کتاب الایمان

مرتب:

مفتی سلمان بن سلیم کالولوی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطلب: ترد الحياة إلى الميت بقدر مايحس بالألم

بقدر احساسِ الم میت میں حیات لوٹائی جاتی ہے۔

درمع التنویر میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ جن امور میں مردہ زندہ کے ساتھ شریک ہوتا ہے، ان امور میں یمین موت وحیات دونوں ہی حالتوں پر واقع ہوگی۔ اور جو امور حالت حیات کے ساتھ خاص ہیں ان میں یمین حالت حیات سے مقید ہوگی۔ پھر آگے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کہے کہ: إن ضربتك يا كسوتك يا كلمتك يا دخلت عليك يا قبلتك فكذا تو یہ سارے افعال حالت حیات ہی کے ساتھ مقید ہوں گے، چنانچہ اگر کسی نے ان افعال کے ساتھ طلاق یا آزادی کو معلق کیا تو ان افعال کو مردہ پر انجام دینے سے حانث نہیں ہوگا۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'ضرب' بدن کو تکلیف دینے والے فعل کا نام ہے یا ضرب کسی قابل تأدیب محل میں آلۂ تأدیب استعمال کرنے کا نام ہے، اور تکلیف دینا اور ادب سکھانا مردہ آدمی میں متحقق نہیں ہوتا ہے، پس مذکورہ تعلیق کے بعد مردے کو مارنا چونکہ ضرب نہ ہوا، اس لئے طلاق اور عتاق واقع نہ ہوں گے۔

آگے علامہ شامیؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ میت کو قبر میں عذاب ہوتا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ میت پر فعلِ ضرب متحقق ہوتا ہے اور اس اعتبار سے میت کو مارنے سے بھی طلاق اور عتاق واقع ہونے چاہیے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اہلِ سنت والجماعت عام فقہاء کے قول کے مطابق

تعذیب کے لئے مکمل انسانی ڈھانچہ ہونا شرط نہیں ہے؛ بلکہ ان متفرق اجزاء میں جن کا نگاہ ادراک نہیں کرسکتی اتنی حیات رکھ دی جاتی ہے جس سے وہ تکلیف محسوس کرے، پس عذاب قبر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بنیہ یعنی نعش اور جسمانی ڈھانچہ بھی تکلیف محسوس کرتا ہو۔

چوں کہ مسئلۂ مذکور کے اعتراض اور جواب میں میت میں بقدرِ احساس تکلیف حیات کے رکھے جانے کا ذکر ہے اس لیے اس کو علامہ شامیؒ نے مطلب ترد الحياة إلى الميت بقدر ما يحس بالألم کے عنوان سے واضح فرمایا ہے۔

الأصل هنا أن (ما شارك الميت فيه الحي يقع اليمين فيه على الحالتين) الموت والحياة (وما اختص بحالة الحياة) وهو كل فعل يلذ ويؤلم ويغم ويسر كشتم وتقبيل (تقيد بها) ثم فرع عليه. (فلو قال إن ضربتك أو كسوتك أو كلمتك أو دخلت عليك أو قبلتك تقيد) كل منها (بالحياة) حتى لو علق بها طلاقا أو عتقا لم يحنث بفعلها في ميت۔

مطلب ترد الحياة إلى الميت بقدر ما يحس بالألم

(قوله تقيد كل منها بالحياة) أما الضرب فلأنه اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن أو استعمال آلة التأديب في محل يقبله والإيلام والأدب لا يتحقق في الميت ولا يرد تعذيب الميت في قبره لأنه توضع فيه الحياة عند العامة بقدر ما يحس بالألم والبنية ليست بشرط عند أهل السنة بل تجعل الحياة في تلك الأجزاء المتفرقة التي لا يدركها البصر (رد المحتار: ۱۱/۲۳۰-۲۲۹)

مطلب في سماع الميت الكلام

سماعِ موتی کا بیان

جیسا کہ سابق مطلب میں گذرا کہ سماع ان امور میں سے ہے جس کا تعلق فقط حالت حیات سے ہے اور اس اعتبار سے یہ مثال دی تھی کہ اگر کسی نے قسم کھائی :إن كلمتك فعبدي حر تو اس صورت میں میت کے ساتھ کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کلام کا مقصود تو افہام وتفہیم ہے، اور موت اس کے منافی ہے، لہٰذا میت سے کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ

افہام وتفہیم نہیں پایا گیا۔

آگے علامہ شامیؒ ایک اعتراض اوراس کے جوابات اوراس پر ہونے والے اشکال اوراس کے جواب کوذکرفرماتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے کنویں میں پھینکے گئے کفار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا؟ اس موقع پر جب حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یارسول اللہ! کیا آپ مردوں سے بات کررہے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے،تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ میت بھی کلام کوسنتا ہے۔لہٰذا ہمارے مسئلہ میں بھی میت سے کلام کرنے کی صورت میں حالف حانث ہونا چاہئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے اس حدیث کے چند جوابات دیئے ہیں۔

(ا) پہلا جواب یہ ہے کے یہ حدیث معنی کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے اوراس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے باری تعالیٰ کے فرمان: وما أنت بمسمع من في القبور اور إنك لا تسمع الموتى؛ ان دوآیتوں سے اس حدیث پر رد کیا ہے،یعنی یہ حدیث اگر چہ باعتبار سند صحیح ہے،لیکن معنی کے اعتبار سے ایک علت سے معلول ہےاوروہ علت: حدیث کا قرآن کے مخالف ہونا ہے، اس لئے یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ گویا حضرت عائشہ ؓ کے بقول آپ نے زندوں کونصیحت کرنے کے لئے یہ بات فرمائی تھی۔

حضرت عائشہؓ کے انکار کا پوراواقعہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عروہؓ فرماتے ہیں: حضرت عائشہؓ کے سامنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا ذکر آیا کہ مردے پراس کے عزیزوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔انہوں نے کہا: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ مردے پراس کی خطاؤں اور گناہوں کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے اور

اس کے عزیز اس پر روتے ہیں۔ اور یہ ویسا ہی مضمون ہے جیسے عبد اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بدر کے گڑھے پر کھڑے ہوئے اور اس میں مشرکین کی وہ لاشیں تھیں جو بدر کے دن مارے گئے تھے اور آپؐ نے فرمایا: میرا کہنا سن رہے ہیں۔ اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ آپ نے ایسا نہیں فرمایا۔ آپؐ نے تو یہ فرمایا تھا کہ اب انہیں معلوم ہو گیا کہ میں جو کہتا تھا سچ تھا۔ پھر حضرت عائشہؓ نے یہ آیت پڑھی: ﴿إنك لا تسمع الموتى﴾ اور وما أنت بمسمع من في القبور۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اور سماع انہیں کفار کے ساتھ خاص ہے اور اس کا مقصد ان کفار پر حسرت کو دو گنا کرنا ہے۔

(۳) اور تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ بطور معجزہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

ان جوابات کا خلاصہ یہ ہوا کہ سماع موتی ثابت نہیں، کیونکہ قرآن اس کی نفی کرتا ہے اور حدیث یا تو ثابت نہیں یا مؤول ہے؛ مگر اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ دیگر احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے، چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں صراحتاً میت کے سننے کا ذکر ہے وہ روایت یہ ہے: إن الميت ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا.

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط ایک مرتبہ ابتداءً میت کو قبر میں رکھنے کے وقت ہوتا ہے، تاکہ وہ سوال کی تمہید ہو۔ اس سے مطلقاً سماع موتی کو ثابت ماننا درست نہیں۔ اور یہ تاویل اس لئے ہے کہ حدیث اور آیت میں تعارض نہ ہو۔ اس لئے کہ دونوں آیتوں میں کفار کو موتی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ کفار کو کوئی بات سنانا بے فائدہ ہے۔ گویا کفار کو عدم سماع میں موتی پر قیاس کیا گیا ہے، یعنی اصل (موتی) میں عدم سماع یقینی ہے، اسی اعتبار سے فرع یعنی کفار سے سماع کی نفی کی گئی ہے۔ اور یہ سب فتح القدیر کی کتاب الأیمان میں مذکور تفصیل کا خلاصہ ہے۔

علامہ رافعیؒ نے تقریرات میں اس مقام پر لکھا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ

ایسی قسم میں متعارف طریقہ پر ان کاموں کو انجام دینا مراد ہوتا ہے۔ اور متعارف طریقہ حیاتِ دنیویہ کی حالت میں ان کاموں کو کرنا ہے، پس موت کے بعد حیات دیگر حالت ہے، اس حالت میں حنث متحقق نہ ہوگا اور احادیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سماع موتی ثابت ہے، ورنہ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مردوں کو سلام کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم السلام علیکم دار قوم مؤمنین کے الفاظ سے سلام کیا کرتے تھے۔

سماع موتی کی بحث:

فتاوی محمودیہ میں ہے: سوال (۲۸۰): زید کہتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی سماع موتی کے قائل نہیں ہیں اور اس پر بعض مسائلِ فقہیہ بھی مبنی ہیں۔ کیا یہ قول زید کا صحیح ہے یا نہیں؟ اور سماع موتی کا منکر اہل السنت والجماعت میں داخل ہے یا نہیں؟ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی سے سماع موتی ثابت ہو تو اس کا صحیح حوالہ تحریر فرماویں اور اگر ثابت نہیں تو شہداء اور اولیاء بھی مستثنیٰ ہیں یا نہیں؟ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کا صحیح مذہب صحیح روایت سے منقول شدہ تحریر فرمادیں۔

الجواب حامداً ومصلیاً:

قال الله تبارك وتعالى: (فإنك لا تسمع الموتى) الخ اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اختلاف ہے، بعض حضرات سماع موتی کے قائل ہیں اور احادیث سے استدلال کرتے ہیں، اور بعض حضرات سماع کے قائل نہیں، وہ اس آیت شریفہ کو استدلال میں پیش کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کا مسلک بھی یہی ہے اور اس کو امام اعظم نے اختیار فرمایا ہے، چوں کہ آیت قطعی ہے اور اخبار واحادیث ظنی ہیں اس لئے آیت اپنی حقیقت اور قطعیت پر باقی رہے گی اور اخبار میں مناسب توجیہ :خصوصیتِ وقائع وغیرہ کی کرلی جائے گی جس سے تعارض باقی نہ رہے۔

جو صحابہ حدیث: والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكن

لا یجیبون کوخود سن چکے تھے ان کے حق میں یہ حدیث بھی قطعی تھی، اس لئے ان کو آیت میں تخصیص یا تاویل کی گنجائش تھی کہ وہ (بھی) قطعی یہ بھی قطعی۔

ہر دو جانب اکابر ہیں اس لئے قطعی طور پر کسی کا ابطال دشوار ہے، البتہ حنفی مقلد کے نزدیک اپنے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کا مسلک راجح ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی سے صراحۃً یہ مسئلہ منقول نہیں، نہ ثبوتاً نہ نفیاً، بلکہ ایک دوسرا مسئلہ ہے جس کو فقہاء کتاب الایمان میں ذکر کرتے ہیں، وہ یہ ہے: ”اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے کلام نہیں کروں گا پھر وہ مرگیا اور اس کی قبر پر جا کر کلام کیا تو اس سے حانث نہیں ہوگا“ اس مسئلہ سے بعض علماء نے اخذ کیا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ سماع موتی کے قائل نہیں بلکہ منکر ہیں، ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالی نے اس مسئلہ پر مستقل ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے ”العرف الشذی“ کے ص: ۳۸۶ پر اس رسالہ کا حوالہ بھی موجود ہے۔

سماع موتی کے مسئلہ پر تشدد نہیں چاہئے، فریقین کسی پر طعن و تشنیع نہ کریں اور محض سماعِ موتی کے انکار کی وجہ سے کوئی شخص حنفیت سے خارج نہیں ہوتا، اس طرح سماع موتی کے اقرار کی وجہ سے حنفیت سے نہیں نکلتا۔ فتاوی عزیزی ۱/۹۳، طحطاوی شرح مراقی الفلاح ص: ۳۶٤، تفسیر ابن کثیر ۳/ ٤۳۸ میں آیت (فإنك لا تسمع الموتى) میں اس مسئلہ کی تفصیل موجود ہے۔

اولیاء اور شہداء کو بہ نسبت عوام مؤمنین کے بہت کچھ فضائل حاصل ہیں۔ فقط واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

ایک دوسرے سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

الجواب حامداً ومصلیاً:

یہاں تین چیزیں غور طلب ہیں: ایک: اسماع، دوم: استماع، سوم: سماع۔ اسماع کی

نفی صراحتاً کلام اللہ میں مذکور ہے: (إنك لا تسمع الموتى) (وما أنت بمسمع من في القبور) یعنی حضرت نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بذات خود مردوں کو نہیں سنا سکتے۔ تا بدیگراں چہ رسد.

استماع کا حاصل یہ ہے کہ مردے کان لگا کر خود کسی کی بات سنیں، جب جسم سے روح جدا ہو جائے تو یہ جسم کا کان نہیں سن سکتا کیونکہ اصل ادراک کرنے والی چیز روح ہے اور یہ قوت سامعہ اس کے لئے آلۂ ادراک ہے، جب روح نے اس جسم کو اور اس جسم میں لگے ہوئے آلات کو ترک کر دیا، تو اس کے لئے یہ آلات کارآمد نہیں ہیں، جس طرح میت قوت باصرہ، لامسہ، باطشہ وغیرہ سے کام نہیں لے سکتی، اسی طرح قوت سامعہ سے بھی کام نہیں لے سکتی۔ وهذا ظاهر لا يخفى۔

سماع کا حاصل یہ ہے کہ کوئی خارجی آواز اللہ تعالی اپنی قدرت سے میت کو ادراک کرا دیں جس میں نہ صاحبِ صوت کو دخل ہو نہ میت کو، تو یہ بالکل ممکن ہے، حق تعالی کی قدرت سے خارج نہیں، اس کے لئے شواہد کثیرہ موجود ہیں۔ حدیث شریف میں ہے کہ "جب میت کو قبر میں رکھ کر ساتھی لوٹتے ہیں تو إنه يسمع قرع نعالهم اس میں نہ میت کے کان لگانے اور اختیار کو دخل ہے، نہ اصحاب نعال کے اسماع اور میت تک آواز پہونچانے کو دخل ہے، اس کے باوجود سماع ثابت ہے۔

قبرستان پہونچ کر سلام کرنا مسنون ہے، اتنی کثیر مٹی کے اندر مدفون میت تک اس معمولی آواز کا پہنچا دینا صاحب آواز کے قابو سے باہر ہے، اس کے باوجود سماع ثابت ہے۔ اِلی غیر ذلک من الروایات۔

عالم برزخ کو عالم مشاہدہ پر قیاس کر کے محض عقلی طور پر کوئی قطعی بات ثابت کرنا بھی مشکل ہے، لأن قياس الغائب على الشاهد لا يجوز كما صرح به الرازي إمام المتكلمين في مواضع لا تحصى۔ جن روایات سے نفی معلوم ہوتی ہے، وہاں

استماع کی نفی ہے، نہ کہ سماع کی۔فقط واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

فتاوی دارالعلوم دیو بند جلد ۱۸ ص:٦٩ تا ٦٧ پر تفصیل سے درج ہے کہ فقہاءِ احناف سماع موتی کے قائل نہیں، البتہ علماء دیو بند کی اکثریت سماع موتی کی قائل ہیں گویا ان کے نزدیک سماع موتی کے قائل حضرات صحابہ کا مسلک راجح ہے۔

علمائے دیو بند کا مسلک

کشف الباری میں جلد-۸ ص: ۱۲۳ و ۱۲۴ پر مذکور ہے: سماع موتی میں جو اختلاف ہے وہ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے سماع میں نہیں ہے، حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا سماع بالاتفاق اور بالاجماع مسلم ہے؛ البتہ دوسرے موتی کے بارے میں یہ اختلاف ہے۔۔۔۔۔بہر حال یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور صحابہ کرامؓ میں اس مسئلہ کے بارے میں اختلاف پایا گیا۔

انبیاء علیہم السلام کی حیات کے متعلق علمائے دیو بند کا مسلک یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں جسد عنصری کے ساتھ زندہ ہیں۔ یہ عقیدہ نہ صرف علمائے دیو بند کا ہے بلکہ تمام امت کا ہے۔

چنانچہ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری المهند على المفند میں لکھتے ہیں:

عندنا وعند مشائخنا حضرة الرسالة صلى الله عليه وسلم حي في قبره الشريف. و حياته صلى الله عليه وسلم دنيوية من غير تكليف، وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم وبجميع الأنبياء صلوات الله عليهم والشهداء لا برزخية كما هي حاصلة لسائر المسلمين بل لجميع الناس.

ہمارے اور ہمارے مشائخ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ کی حیات دنیا کی سی ہے، بجز اس کے کہ وہ احکام کے مکلف نہیں اور یہ حیات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء اور شہداء کے ساتھ مخصوص ہے۔ برزخی نہیں ہے، جو تمام مسلمانوں بلکہ تمام لوگوں کو حاصل ہے۔

جہاں تک سماعِ موتی کا تعلق ہے تو اس میں دونوں طرف اکابر و دلائل ہیں۔ البتہ معتدل بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ جن مواقع میں روایات صحیحہ سے سننا ثابت ہے وہاں سننے پر عقیدہ رکھا جائے اور جہاں ثابت نہیں وہاں دونوں احتمال ہیں، اس لیے نہ قطعی اثبات کی گنجائش ہے، نہ قطعی نفی کی۔

امداد الفتاوی جدید میں جلد-۱۲ ص:۵۷ پر مذکور ہے:

اس عدم سماع کو معتزلہ کا مذہب قرار دینا بھی میرے نزدیک صحیح نہیں ہے، وہ عدم سماع اور ہے اور نیز سماعِ موتی کو مسئلہ اجماعیہ کہنا بھی صحیح نہیں، یقیناً صحابہ اس مسئلہ میں مختلف تھے۔ و نیز روایاتِ ادراک کو انس میت سے اس متنازع فیہ پر استدلال کرنا بھی میرے نزدیک صحیح نہیں۔ اسی طرح وجودِ ارواح في القبور وادراک الم وسرور سے مدعا کو مس نہیں اور تقریر تطبیق کی مثبتین سماع کی طرف ایک اچھی توجیہ ہے؛ لیکن اس سے اختلاف کے وجود کا انکار کرنا صحیح نہیں، البتہ جانب ثانی میں بھی مسئلہ کلام میت سے عدمِ سماع کو امامؒ کا مذہب ٹھہرانا یہ بھی صحیح نہیں، یہ مسئلہ نہ عقائد ضروریہ سے ہے نہ کسی عمل دین کا موقوف علیہ ہے، نہ مجتہد کی نص کا اس میں تتبع ضروری ہے، نہ کسی ایک جانب کا جزم ضروری ہے، اس میں اشتغال مالایعنی کا اہتمام ہے، چونکہ بندہ کا عندیہ دریافت فرمایا ہے؛ اس لئے مجملاً اس قدر لکھ دیا اور اس بحث میں پڑنے کو میں خود اچھا نہیں سمجھتا، اس لئے تفصیل کی حاجت نہ سمجھی اور ردوقدح سے تو خود نفرت قدیم ہے۔

خیر الفتاوی میں جلد-۱ ص:۱۷۸ پر لکھا ہے:

سوال:- سماع موتی عادت ہے یا کرامت؟

الجواب:- اکابر کی بعض عبارات سے ایہام ہوتا ہے کہ جن مواضع میں سماع موتی ثابت ہے یہ بطور خرق عادت ہے؛ لیکن تحقیق یہ ہے کہ نفس سماع موتی گو خرق عادت ہے (کیونکہ مردے میں حیات بظاہر معدوم ہے۔ ثانیاً قبر میں بقاء حیات غیر معقول۔ ثالثاً

مشاہدے کے خلاف ہے۔ رابعاً بوجہ حجابات کثیفہ کے آواز کا پہنچنا متعذر رہے) لیکن ان مواضع مخصوصہ میں حق جل شانہ نے اسے عادت بنا دیا ہے۔ جعلِ خداوندی کے بعد اب یہ عادت ہے بطور معجزہ یا کرامت نہیں کہ مردہ ولی اللہ کا کلام سنے اور عوام کا نہ سنے، سماع ان مواضع میں مطرد ہے۔

(١) لقوله عليه السلام ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا عرفه وردّ عليه السلام. أخرجه البيهقي في الشعب (كذا في فتح الملهم: ص ٥٠٨)

(٢) وروى الحافظ أبو نعيم فإذا حمل على النعش فإنه يسمع كلام من تكلم بخير أو تكلم بشر. (كذا في التذكرة: ص ١٩)

اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جن مواضع میں سماع ثابت ہے، اگر اس سماع کو بطور عادت نہ مانا جائے تو ان مواضع کی تخصیص لغو ٹھہرے گی؛ کیونکہ بطور خرق عادت وکرامت تو ان مواضع کے علاوہ بھی حق جل شانہ سنوانے پر قادر ہیں۔ وجہ تخصیص اگر ہے تو یہی ہے کہ ایک قسم میں سماع مطرد بنا دیا گیا ہے اور دوسرے میں نہیں۔ شمول قدرت کے لحاظ سے دونوں قسمیں برابر ہیں۔

قال ابن القيم: الأحاديث والآثار تدل على أن الزائر متى جاء علم به المزار وسمع كلامه وأنس به ورد سلامه عليه وهذا عام في حق الشهداء وغيرهم وأنه لا توقيت في ذلك (شرح الصدور: ص:٩٤)

مختلف علماء دیوبند کی مذکورہ عبارات کا حاصل یہ ہے کہ فی الجملہ سماع موتی ثابت ہے؛ گرچہ احناف کا مسلک عدم سماع کا ہے۔ البتہ علماء دیوبند کی عبارات سماع کے اثبات میں قدرے مختلف ہیں۔ بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ سماع موتیٰ بطورِ خرق عادت ہے، اور بعض سے عموم اور اطراد معلوم ہوتا ہے، خیر الفتاوی کی عبارت سے ہم نے یہی واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

علماء دیوبند کے سرخیل اور وکیل احناف حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ مطلقاً سماع کے قائل ہیں اور مخصوص مواقع میں سماع کے ثبوت سے متعلق ابن ہمامؒ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سماع موتیٰ سے متعلق روایات متواتر ہیں۔

حضرت علامہ کشمیریؒ کی بات فیض الباری جلد ۲/ ۴۶۷ اور انوارالباری ۲ / ۳۳۳ کے حوالے سے ہم یہاں نقل کر کے اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ مسئلہ کلام میت کا اور اس کے سننے کا ایک ہے، جس کا اس دور کے حنفیہ نے انکار کر دیا ہے، حالانکہ ملا علی قاری کے ایک قلمی رسالے میں میں نے پڑھا کہ ہمارے ائمہ میں سے کسی سے بھی سماع کا انکار ثابت نہیں ہے اور فقہاء نے اس کو حلف و یمین کے باب میں ذکر کیا ہے کہ کوئی شخص حلف کر لے کہ فلاں سے بات نہ کرے گا اور اس کے دفن ہونے کے بعد بات کرے، تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ حلف ویمین ٹوٹنے کا مدار عرف پر ہے، اور عرف میں مردے سے بات کرنے کو بات کرنے میں شمار نہیں کرتے، اسی سے بعض حضرات کو مغالطہ ہو گیا کہ سماع موتی کے بارے میں ائمہ حنفیہ کا مذہب ہی غلط سمجھ لیا۔لہٰذا اس سے عدم سماع موتی ثابت نہیں ہوتا؛ البتہ شیخ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں انکار کیا ہے، پھر انہوں نے سلام علی القبر اور جواب میت وقرع نعال وغیرہ کی تاویل کی کہ مردے صرف اسی وقت سنتے ہیں، عام طور سے نہیں۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ مردوں کے سننے کی احادیث درجۂ تواتر کو پہنچ گئی ہیں اور ایک حدیث میں جس کی تصحیح امام ابن عبدالبر نے کی ہے کہ مردہ سلام سن کر جواب بھی دیتا ہے اور اگر دنیا میں اس کو پہچانتا تھا تو پہچان بھی لیتا ہے، لہٰذا انکار سماع بے محل ہے، خاص کر جب کہ ائمہ حنفیہ میں سے کسی سے انکار نقل بھی نہیں ہوا ہے۔

اس صورت میں شیخ ابن الہمامؒ کے عمومی انکار اور خاص اوقات میں استثناء ماننے سے یہ بہتر ہے کہ ہم فی الجملہ سماع کا اقرار کر لیں کیونکہ مردوں کو سنانے کا کوئی خاص قاعدہ

وضابطہ تو ہمارے پاس بھی نہیں ہے، بلکہ بعض اوقات تو ہم زندوں کو بھی نہیں سنا سکتے، نہ وہ سنتے ہیں تو مردوں کے ہر وقت سننے کا دعوی کون کرسکتا ہے؟ اس لئے میں اصالۃً اور فی الجملہ سماع کا قائل ہوں، باقی رہی قرآن مجید کی بات کہ اس میں :إنك لا تسمع الموتى اور وما أنت بمسمع من في القبور وارد ہے، تو ان میں بھی نفی اسماع کی ہے کہ تم نہیں سنا سکتے، سماع کی نفی نہیں ہے کہ وہ سن نہیں سکتے، جبکہ احادیث متواترہ سے ان کا سننا ثابت ہو چکا ہے۔

علامہ سیوطیؒ بھی مقرین مثبتین سماع میں ہیں، انہوں نے اپنے اشعار میں فرمایا کہ مردے مخلوق کا کلام سنتے ہیں۔ یہ بات آثار و روایات سے ثابت ہو چکی ہے۔ اور آیت قرآنی میں جو نفی ہے وہ سماع ہدایت کی ہے کہ وہ اس کو نہیں سنتے، (جس طرح زندگی میں بھی نہیں سنتے تھے، نہ مانتے تھے) اور نہ وہ ادب و مکارم اخلاق و خیر معاد کی بات کو قبول کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے درس بخاری میں دو شعر عربی کے علامہ سیوطیؒ کے نقل کئے ہیں (جن کا ترجمہ یہاں ہم نے نقل کیا) اور اپنے پندرہ اشعار مشکلات القرآن ص ۲۲۳ میں نقل کئے ہیں۔ ان میں حضرتؒ نے تیسرے مصرع کو بدل کر وآية النفي في نفي انتفاعهم کردیا ہے یعنی وہ سن بھی لیں تو نفع حاصل نہیں کرسکتے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ سورۂ فاطر میں جو آیت وما أنت بمسمع من في القبور ہے اس کی تفسیر یہ بھی ہے کہ من في القبور سے مراد اجساد ہیں، ارواح نہیں۔ اور اس کی تائید حدیث ابن حبان سے بھی ہوتی ہے، (کما فی اعلام الموفقین من عذاب القبر)

پھر فرمایا کہ علامہ سیوطیؒ نے مقصد شارع کو پوری طرح سمجھا ہے کہ یہ کفار مردوں کی طرح ہیں، اس لئے آپ کی ہدایت سے ان کو نفع نہیں ہوگا، کیونکہ جب زندگی میں ہی انہوں نے نفع نہ اٹھایا تو اب وہ کیا سنیں گے اور کیا فائدہ حاصل کریں گے؟ لہٰذا غرضِ آیتِ قرآنی

نفی سماع نہیں ہے بلکہ نفئ انتفاع ہے، بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ عدم سماع واستماع وغیرہ سب بمعنی عدم العمل ہے، کیونکہ سماع بھی عمل ہی کے لئے ہے وہ نہیں تو سماع بھی بے سود ہے۔

انتفاع اہل خیر

فرمایا کہ جو لوگ خیر پر مرتے ہیں، ان کو سماع خیر سے نفع بھی پہنچتا ہے اور شر پر جن کی موت آ گئی، وہ صرف آواز سنیں گے فائدہ کچھ نہ ہوگا۔

زیر بحث سماع برزخی ہے

جس کا ثبوت مخبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی روشنی میں ہمیں حاصل ہو چکا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہمارے اس عالم کے لحاظ سے نہ تو وہ سماع ہے نہ جواب ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ قرآن مجید کی نفی ہمارے ہی عالم کے اعتبار سے ہوتو جب عالم برزخ کے ساکن مردے ہی ہماری نظروں سے اوجھل ہیں، تو ان کا سماع وجواب وقول وعمل سب ہی ہم سے دور اور مخفی ہیں، قرآن مجید کے لئے یہ تو لازم نہیں ہے کہ وہ ایسی بات بتائے جو دونوں عالموں پر منطبق ہو سکے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

فتاوی محمودیہ ۱ / ٥٤٧، خیر الفتاوی ۱ / ۱۷۸، کشف الباری ۸ / ۱۲۳، امداد الفتاوی جدید ۱۲ / ۷٥، فیض الباری ۲ / ٤٦۷، انوار الباری ۷ / ۳۳۳، کفایت المفتی ۱ / ۲۰۳، ٤ / ۳۹، احکام القرآن ۳ / ۱٦۳، فتاوی دار العلوم زکریا ۳ / ٥۸، رسالہ سماع الموتی (از مولانا سرفراز صفدر)

مطلب في سماع الميت الكلام

وأما الكلام فلأن المقصود منه الإفهام والموت ينافيه.

ولا يرد ما في الصحيح من »قوله - صلى الله عليه وسلم - لأهل قليب بدر هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا فقال عمر أتكلم الميت يا رسول الله، فقال - عليه الصلاة والسلام -: والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع من هؤلاء أو منهم« فقد أجاب

عنه المشايخ بأنه غير ثابت يعني من جهة المعنى، وذلك لأن عائشة ردته بقوله تعالى :وما أنت بمسمع من في القبور [فاطر: ٢٢]- إنك لا تسمع الموتى [النمل: ٨٠]- وأنه إنما قاله على وجه الموعظة للأحياء، وبأنه مخصوص بأولئك تضعيفا للحسرة عليهم، وبأنه خصوصية له - عليه الصلاة والسلام - معجزة، لكن يشكل عليهم ما في مسلم: إن الميت ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا، إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع في القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين فإنه شبه فيهما الكفار بالموتى لإفادة بعد سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى هذا حاصل ما ذكره في الفتح هنا.

وفي الجنائز: ومعنى الجواب الأول أنه وإن صح سنده لكنه معلول من جهة المعنى بعلة تقتضي عدم ثبوته عنه - عليه الصلاة والسلام - وهي مخالفته للقرآن فافهم (رد المحتار: ١١/٦٣٢-٦٣١)

مطلب: الشهر ومافوقه بعيد

ایک ماہ اور زائد مدت بعید ہے ۔

کسی شخص نے زمانۂ قریب یا بعید میں کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی تو اس کے متعلق درمع التنویر میں یہ بیان کیا ہے کہ ایک ماہ اور اس سے زائد عرصہ اگر چہ موت تک ہو بعید ہے اور اس سے کم قریب ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ لیقضین دینه إلى بعيد يا لايكلمه إلى قريب تو بعید سے ایک ماہ اور اس سے زائد عرصہ اور قریب سے ایک ماہ سے کم مدت مراد ہوگی۔ یہ حکم تو اس وقت ہوگا جبکہ اس نے قریب اور بعید سے کوئی نیت نہ کی ہو، ہاں اگر اس نے قریب یا بعید سے کسی متعین مدت کی نیت کر لی تو پھر نیت کا اعتبار ہوگا۔

اس کی وضاحت مثال سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ضرور بالضرور زمانۂ بعید میں اسکا دین ادا کرے گا، پھر اس نے ایک ماہ یا اس سے زائد مدت کے بعد دین ادا کیا تو وہ قسم میں بری ہو جائے گا اور اگر ایک ماہ سے پہلے دین ادا کیا تو وہ بری نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ضرور زمانۂ قریب میں دین ادا کر دے گا اور اس

نے ایک ماہ سے پہلے ہی دین ادا کر دیا تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر ایک ماہ یا اس کے بعد دین ادا کیا تو وہ بری نہ ہوگا۔ یہ حکم تو بلا نیت کا ہے۔

پھر آگے علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے 'قریب' سے ایک سال یا اس سے بھی زائد مدت کی نیت کی بلکہ اگر اس نے 'قریب' سے آخر دنیا تک کی نیت کی، تب بھی اس کا اعتبار ہوگا؛ اس لیے کہ وہ آخرت کے مقابلہ قریب ہے۔

(الشهر وما فوقه) ولو إلى الموت (بعيد وما دونه قريب) فيعتبر ذلك في ليقضين دينه أو لا يكلمه إلى بعيد أو إلى قريب

مطلب الشهر وما فوقه بعيد

(قوله فيعتبر ذلك إلخ) أي إذا حلف ليقضين دينه إلى بعيد فقضى بعد شهر أو أكثر بر في يمينه لا لو قضاه قبل شهر وفي إلى قريب بالعكس (قوله فعلى ما نوى) حتى لو نوى بالقريب سنة أو أكثر صحت نيته وكذا إلى آخر الدنيا لأنها قريبة بالنسبة إلى الآخرة فتح (رد المحتار: ۱۱/۲۳۹)

مطلب: ليقضين دينه فقضاه نبهرجة أو زيوفا أو ستوقة

دینِ جید میں دین ادا کرنے کی قسم کے بعد غیر جید دراہم دینے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ کسی شخص (پر جید دراہم کا دَین تھا، اور اس) نے قسم کھائی کہ لیقضین دینه الیوم پھر اس نے قسم سے بری ہونے کے لیے نبہرجہ یا زیوف یا ایسے دراہم دیئے جن کا کوئی اور مستحق تھا تو وہ قسم سے بری ہو جائے گا۔

{۱} نبہرجہ:- وہ درہم ہے جس کو تجار رد کر دے۔

{۲} زیوف:- وہ درہم ہے جس کو بیت المال بھی رد کر دے۔

اور اگر مکاتب اپنے آقا کو بدلِ کتابت میں ان دراہم کو دے دے، تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور اگر اس شخص نے مذکور قسم میں چاندی سے ملمع کیا ہوا سکہ یا ستوقہ دراہم دیئے تو وہ قسم سے بری نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ دونوں نوع دراہم کی جنس میں سے نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ

ہے کہ اگر بیع صرف میں ان دراہم کو عمدہ دراہم کا بدل بنایا گیا یا بیع سلم میں رأس المال بنایا گیا تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ پھر ملا مسکینؒ کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے کہ نبہرجہ میں جب کھوٹ غالب ہو تو اس کو بھی نہیں لیا جائے گا اور جہاں تک ستوقہ کا تعلق ہے تو اسکو تو لینا ہی حرام ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ان الفاظ کی لغوی تحقیق اور ان کے معانی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: نبہرجہ عربی لفظ نہیں ہے اسکی اصل 'نہ بہرہ' ہے اور بہرہ کا معنی 'حصہ' ہوتا ہے یعنی ان دراہم میں چاندی والا حصہ کم ہوتا ہے اور کھوٹ زیادہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے باریک بیں اور محتاط تجار اس کو رد کر دیتے ہیں اور کوتاہ نظر نرم خو تجار اسکو قبول کر لیتے ہیں۔ 'نہر'

اور زیوف زَیْف کی جمع ہے جیسے کہ فلوس فلس کی جمع ہے اور اس میں اتنی کھوٹ ملی ہوئی ہوتی ہے جس میں تجار درگزر کرتے ہیں اور بیت المال اس کو رد کر دیتا ہے؛ کیونکہ بیت المال انتہائی عمدہ دراہم کو ہی قبول کرتا ہے۔ 'قہستانی'۔ اور لفظ 'زیافۃ' عربی نہیں ہے، البتہ فقہاء اس کو استعمال کرتے ہیں۔ 'نہر' 'فتح'۔ اور ''مغرب'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کا فعل 'زاف' ہے، اور اس کا مصدر قیاسی زیوف ہے نہ کہ زیافۃ۔

لہٰذا اس اعتبار سے نبہرجہ میں زیوف کے مقابلے کھوٹ زیادہ ہوگی؛ کیونکہ اس کو تو باریک بیں اور محتاط تجار بھی رد کر دیتے ہیں۔

پھر آگے مستحقہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مستحقہ حاء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور وہ ایسا درہم ہے جس میں دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا ہو۔

بہرحال ان ۳ قسم کے دراہم باعتبار عرف بھی درہم ہیں؛ اس لیے دراہم کے دین میں ان کی ادائیگی کرنا قسم کو پورا کرنا سمجھا جائے گا اور آدمی قسم میں بری ہو جائے گا۔

پھر آگے فتح القدیر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ جب حالف ان تین قسم کے دراہم

دے کر اپنی قسم سے بری ہو گیا؛ اس کے بعد دائن نے نبہرجہ یا زیوف کو واپس لوٹا دیا یا مستحق نے مستحقہ دراہم واپس لے لیے، تب بھی وہ قسم سے بری ہی سمجھا جائے گا؛ اگرچہ وہ ادائیگی کینسل ہوگئی اور دراہم واپس کر دیئے گئے؛ کیونکہ نقض قبض (یعنی واپس کرنے اور ادائیگی کینسل ہونے) سے وہ احکام کینسل ہوں گے جو قابل نقض ہوتے ہیں۔ اور جو احکام قابل نقض نہیں ہوتے وہ برقرار رہیں گے، پس قسم میں بری ہوجانا باقی رہے گا کیونکہ یہ حکم قابل نقض نہیں ہے۔

آگے اس جیسی ایک اور مثال ذکر فرمائی ہے کہ اگر مکاتب نے مذکور دراہم میں سے کسی بھی قسم کے دراہم بدلِ کتابت کے طور پر اپنے آقا کو دیئے اور آزاد ہو گیا پھر بعد میں اس کے آقا نے وہ دراہم واپس لوٹا دیئے تو اسکی آزادی ختم نہیں ہوگی بلکہ وہ آزاد ہی رہے گا، گرچہ اس قدر دوسرے دراہم ادا کرنا اس کے ذمہ باقی رہے گا، کیونکہ عتق قابل نقض نہیں ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ستوقہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ ستوقہ: سین مہملہ کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ اور تاء کی تشدید کے ساتھ آتا ہے۔ 'قہستانی'۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ستوقہ میں بہت ہی زیادہ کھوٹ ہوتی ہے اور ستوقہ 'سَي تُوقَہ' (سہ توقہ) سے معرَّب ہے یعنی تین تہوں والا جس کے دو طرف میں چاندی ہو اور بیچ میں تانبا وغیرہ ہو۔

یہ دونوں قسم (رصاص اور ستوقہ) عرف میں دراہم نہیں سمجھے جاتے، پس ان کی ادائیگی کرنے سے دراہم کے دین کی ادائیگی کرنے کی قسم پوری نہ ہوگی، یعنی آدمی بری نہ ہوگا بلکہ حانث ہوجائے گا۔

چوں کہ بری نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ ان سکوں میں چاندی کم اور ملاوٹ زیادہ ہوتی ہے، نام کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے آگے زیلعی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر ستوقہ میں چاندی زیادہ ہو اور کھوٹ کم ہو تو حانث نہیں ہوگا؛ بلکہ قسم سے بری ہوجائے گا۔ اور اگر

چاندی کم اور کھوٹ زیادہ ہوتو وہ حانث ہوجائے گا یعنی وہ قسم سے بری نہ ہوگا؛ اسلئے کہ قاعدہ ہے: العبرۃ للغالب اعتبار غالب کا ہوتا ہے۔

(يبر في حلفه ليقضين دينه اليوم لو قضاه نبهرجة) ما يرده التجار (وزيوفا) ما يرده بيت المال (أو مستحقة) للغير ويعتق المكاتب بدفعها (لا) يبر (لو قضاه رصاصا أو ستوقة) وسطها غش لأنهما ليسا من جنس الدراهم، ولذا لو تجوز بهما في صرف وسلم لم يجز.

مطلب ليقضين دينه فقضاه نبهرجة أو ستوقة

(قوله نبهرجة) هذا غير عربي. وأصله نبهرة وهو الحظ أي حظ هذه الدراهم من الفضة أقل وغشه أكثر ولذا ردها التجار أي المستقصي منهم، والمسهل منهم يقبلها نهر (قوله أو زيوفا) جمع زيف أي كفلس وفلوس مصباح: وهي المغشوشة يتجوز بها التجار ويردها بيت المال، ولفظ الزيافة غير عربي وإنما هو من استعمال الفقهاء نهر وفتح، يعني أن فعله زاف وقياس مصدره الزيوف لا الزيافة كما في المغرب (قوله ما يرده بيت المال) لأنه لا يقبل إلا ما هو في غاية الجودة قهستاني فالنبهرجة غشها أكثر من الزيوف فتح (قوله أو مستحقة للغير) بفتح الحاء أي أثبت الغير أنها حقه. قال في الفتح: وإذا بر في دفع هذه المسميات الثلاثة، فلو رد الزيوف أو النبهرجة أو استردت المستحقة لا يرتفع البر، وإن انتقض القبض فإنما ينتقض في حق حكم يقبل الانتقاض ومثله لو دفع المكاتب هذه الأنواع وعتق فردها مولاه لا يرتفع العتق. اهـ. (قوله أو ستوقة) بفتح السين المهملة وضمها وتشديد التاء قهستاني.

قال في الفتح: وهي المغشوشة غشا زائدا وهي تعريب سَى تُوقَة أي ثلاث طبقات طبقتا الوجهين فضة وما بينهما نحاس ونحوه (قوله لأنهما إلخ) علة لقوله لا يبر. قال الزيلعي وإن كان الأكثر فضة والأقل ستوقة لا يحنث وبالعكس يحنث لأن العبرة للغالب (رد المحتار: ١١/٢٤٢-٢٤١)

مطلب: المسائل الخمس التي جعلوا الزيوف فيها كالجياد

ان پانچ مسائل کا بیان جن میں زیوف عمدہ کے مساوی ہیں

اس مطلب میں علامہ شامیؒ ان پانچ مسائل کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن میں زیوف

دراہم کو عمدہ دراہم کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

(۱) پہلا مسئلہ تو سابق میں گزرا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں ضرور آج اس کا دین ادا کردوں گا اور اس کے ذمہ عمدہ تھے اور اس نے زیوف دیئے تو وہ قسم سے بری ہوجائے گا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے عمدہ دراہم کے عوض گھر خریدا اور مشتری نے عمدہ دراہم کے بجائے زیوف ادا کئے جو بائع نے قبول کر لیے، پھر اس گھر کا شفیع بطورِ حق شفعہ وہ گھر مشتری سے لینا چاہے تو عمدہ دراہم کے عوض ہی لے گا؛ کیوں کہ شفیع اسی ثمن کے عوض گھر لے گا جس ثمن کو مشتری نے بوقتِ عقد متعین کیا تھا۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کفیل نے مکفول لہ کو عمدہ دراہم دینے کی ضمانت لی پھر مکفول لہ کو زیوف دیئے تو وہ مکفول عنہ سے عمدہ ہی لے گا۔

(۴) چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کوئی چیز عمدہ دراہم کے عوض خریدی اور بائع کو زیوف دیئے، پھر مشتری وہ چیز کسی اور کو مرابحۃً بیچنا چاہے تو اس صورت میں رأس المال وہ عمدہ دراہم ہی ہوں گے جس کو اس نے عقد کے وقت متعین کیا تھا۔

(۵) پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دوسرے آدمی کے ذمہ عمدہ دراہم لازم تھے، مدیون نے دائن کو زیوف دراہم دیئے، جو دائن نے لے کر خرچ کر دیئے، اور خرچ کرنے کے بعد اسے پتہ چلا کہ وہ تو زیوف تھے؛ پس اس صورت میں طرفینؒ فرماتے ہیں کہ وہ عمدہ دراہم کے بارے رجوع نہیں کرے گا اور زیوف کا قبضہ ایسا ہی سمجھا جائے گا گویا اس نے عمدہ دراہم پر قبضہ کر کے اس کو خرچ کر دیا ہو، اس صورت میں اس کو رجوع کا حق نہ ملتا، اسی طرح زیوف میں بھی اس کو رجوع کا حق نہ ملے گا۔

علامہ حلبی مداری نے البحر الرائق کے حوالے سے ان صورتوں کو ذکر فرمایا ہے۔

مطلب المسائل الخمس التي جعلوا الزيوف فيها كالجياد

(قوله وهذه إحدى المسائل الخمس) الثانية: رجل اشترى دارا بالجياد ونقد الزيوف أخذ الشفيع بالجياد لأنه لا يأخذها إلا بما اشترى. الثالثة: الكفيل إذا كفل بالجياد ونقد الزيوف يرجع على المكفول عنه بالجياد الرابعة: إذا اشترى شيئا بالجياد ونقد البائع الزيوف ثم باعه مرابحة فإن رأس المال هو الجياد. الخامسة: إذا كان له على آخر دراهم جياد فقبض الزيوف فأنفقها ولم يعلم إلا بعد الإنفاق لا يرجع عليه بالجياد في قول أبي حنيفة ومحمد كما لو قبض الجياد كذا في البحر ح. (رد المحتار: ١١/٦٤٤)

مطلب: لأقضين مالك اليوم

لأقضين مالك اليوم کی یمین کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مدیون نے دائن کے سامنے یہ قسم کھائی کہ لأقضين مالك اليوم پھر مدیون دائن کو اس کا دین دینے گیا اور دائن نہیں ملا اور مدیون نے دائن کا دین قاضی کو دے دیا، تو مدیون قسم سے بری ہو جائے گا یعنی وہ حانث نہیں ہوگا؛ لیکن اگر مدیون ایسی جگہ رہتا ہے جس جگہ کوئی قاضی نہیں ہے تو مدیون حانث ہو جائے گا یعنی وہ قسم سے بری نہ ہوگا اور یہ ہی مفتی بہ قول ہے؛ کیونکہ دائن بھی نہیں ہے اور قاضی بھی نہیں ہے۔

اس مسئلہ کے حکم میں علامہ شامیؒ نے علامہ ناطفیؒ کے حوالے سے تین اقوال ذکر کئے ہیں اور اخیر میں قول راجح کی نشاندہی بھی کی ہے۔

(۱) پہلا قول وہ ہے جو درمع التنویر میں مذکور ہے اور اس کی صورت ناطفی نے ذکر فرمائی ہے کہ قاضی غائب کی طرف سے کسی کو وکیل متعین کرے گا، پس وکیلِ غائب کا قبضہ مؤکل (غائب) کے قبضہ کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس طرح اس کی قسم پوری ہو جائے گی یعنی وہ حانث نہیں ہوگا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ جب دائن طالب غائب ہو جاوے تو حالف مدیون حانث نہیں ہوگا یعنی وہ قسم سے بری ہو جائے گا؛ اگرچہ مدیون نے قاضی اور وکیل کو دین نہ دیا ہو۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ مدیون نے دین قاضی کو دے دیا ہو پھر بھی وہ حانث ہوجائے گا اور قسم سے بری نہ ہوگا، یعنی مدیون کو دینا ہی ضروری ہے؛ لیکن راجح اور مختار قول پہلا ہے۔'خانیہ'۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان پانچ مسائل میں سے ایک ہے جن میں قضاء علی المسخر جائز ہے، جس کو علامہ طحطاویؒ نے ذکر کیا ہے، اور علامہ حصکفیؒ بھی کتاب القضاء میں ذکر کریں گے۔

مسخر کا مطلب وہ غائب ہے، جس کی غیبوبت کی وجہ سے قاضی ازخود کسی کو اس کا وکیل متعین کرکے اس کے خلاف فیصلہ کرے گا۔

(يبر) المديون (في حلفه) لرب الدين (لأقضين مالك اليوم) فجاء به فلم يجده ودفع للقاضي ولو في موضع لا قاضي له حنث به يفتى منية المفتي،

مطلب لأقضين مالك اليوم

(قوله ودفع للقاضي) وذكر الناطفي أن القاضي ينصب عن الغائب وكيلا، وقيل إذا غاب الطالب لا يحنث الحالف وإن لم يدفع إلى القاضي، ولا إلى الوكيل، وفي بعض الروايات يحنث وإن دفع للقاضي والمختار الأول خانية. قلت: وهذه إحدى المسائل الخمسة التي يجوز فيها القضاء على المسخر و ذكرها ط وسيذكرها الشارح في كتاب القضاء (رد المحتار: ١١/٦٤٥-٦٤٤)

مطلب لا يقبض دينه درهماً دون درهمٍ

لا يقبض دينه درهماً دون درهمٍ کی یمین کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنے دَین پر ایک ایک درہم کر کے قبضہ نہیں کرے گا، پھر اس نے دین کے کچھ حصہ پر قبضہ کیا تو ابھی وہ حانث نہیں ہوگا، بلکہ متفرق طور پر جب پورے دین قبضہ ہوجائے گا تب وہ حانث ہوگا؛ کیونکہ حانث ہونے کی شرط متفرق طور پر پورے دین پر قبضہ کرنا ہے اور وہ اخیر میں متحقق ہوتی ہے۔ ہاں اگر اس شخص نے پورے دین پر ضرورت کی وجہ سے بالتفریق قبضہ کیا، جس

کی صورت یہ ہے کہ وہ دو دفعہ میں وزن کر کے پورے دین پر قبضہ کرے تو اس صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ عرف میں اس کو تفریق نہیں سمجھا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متفرق طور پر پورے دین پر قبضہ کرنے سے حانث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پورے دین کی طرف متفرق قبضہ کی نسبت کی ہے اور اس نے اپنی قسم میں دَینی کہا جو پورے دین کا نام ہے۔ 'فتح'۔ پس اگر وہ دَینی کی جگہ من دینی کہتا تو اس صورت میں 'مِن' تبعیضیہ کی وجہ سے ایک درہم پر بھی قبضہ کرنے سے حانث ہوجاتا۔ اسلئے کہ اس صورت میں شرط متفرق طور پر دین کے کچھ حصہ پر قبضہ کرنا ہے اور وہ پایا گیا، لہٰذا 'من دینی' کہنے کی صورت میں ایک درہم پر بھی قبضہ کرنے سے حانث ہوجائے گا۔

اور اگر اس شخص نے اپنی قسم میں 'یوم' کی بھی قید لگادی بایں طور کہ اس نے کہا کہ لا أقبض دینی الیوم درھماً دون درھمٍ پھر اس نے اس دن میں کچھ ہی درہم پر قبضہ کیا یا دین پر بالکل قبضہ ہی نہیں کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اسلئے کہ 'یوم' کی قید لگانے کی صورت میں اس دن میں متفرق طور پر پورے دین پر قبضہ کرنا شرطِ حنث ہے۔ اور اس دن میں متفرق طور پر پورے دین پر قبضہ کرنا نہیں پایا گیا، لہٰذا وہ حانث نہیں ہوگا۔

(حلف لا يقبض دينه) من غريمه (درهما دون درهم فقبض بعضه لا يحنث حتى يقبض كله) قبضا (متفرقا) لوجود شرط الحنث وهو قبض الكل بصفة التفرق (لا) يحنث (إذا قبضه بتفريق ضروري) كأن يقبضه كله بوزنين لأنه لا يعد تفريقا عرفا ما دام في عمل الوزن.

مطلب لا يقبض دينه درهما دون درهم

(قوله لا يقبض دينه درهما دون درهم) أي لا يقبضه حالة كون درهم منه مخالفا لدرهم آخر في كونه غير مقبوض أي لا يقبضه متفرقا بل جملة فالمجموع في تأويل حال مشتقة فهو مثل بعته يدا بيد أي متقابضين كذا ظهر لي (قوله لا يحنث حتى يقبض كله متفرقا) أي لا يحنث بمجرد قبض ذلك البعض بل يتوقف حنثه على قبض باقيه فإذا قبضه حنث فتح (قوله وهو قبض الكل إلخ) لأنه أضاف القبض المتفرق إلى كل الدين حيث قال ديني وهو اسم لكله فتح، فلو قال: من ديني يحنث بقبض البعض لأن شرط

الحنث هنا قبض البعض من الدين متفرقا وأشار إلى أنه لو قيد باليوم فقبض البعض فيه متفرقا أو لم يقبض شيئا لم يحنث لأن الشرط أخذ الكل في اليوم متفرقا، ولم يوجد وتمامه في البحر (رد المحتار: ۱۱/۲۵۱-۲۵۰)

مطلب: حلف لا يأخذ ماله على فلان إلا جملة

مطلب: إن أنفقت هذا المال إلا على أهلك فكذا فأنفق بعضه لا يحنث

پورا دین یکبارگی وصول کرنے کی قسم کا حکم

اہل وعیال پر خرچ کرنے سے مشروط ہبہ پر معلق قسم میں حنث اور بر کا حکم

علامہ تمرتاشیؒ نے تنویر الابصار میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ لا يأخذ ماله على فلان إلا جملةً یا إلا جملةً کے بجائے إلا جمعاً کہے، پھر وہ اس دین میں سے ایک درہم بالکل بھی نہ لے اور بقیہ دین کو جس طرح چاہے لے لیوے (متفرق یا جمع) تو وہ حانث نہ ہوگا۔ ’ظہیریہ‘۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سابق مطلب میں مذکور قسم میں حانث نہ ہونے کا حیلہ ہے۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے بھی ظہیریہ کے حوالے سے اس مسئلہ میں عدم حنث کا قول بغیر علت کے ذکر کیا ہے۔ بہ ظاہر یہ مسئلہ بھی سابق مطلب میں مذکور مسئلہ (لا يقبض دينه درهماً دون درهمٍ) کی طرح ہے؛ کیونکہ اُس مسئلہ میں درهماً دون درهمٍ متفرقاً کے معنی میں تھا اور یہاں اس مسئلہ میں بھی ’إلا جملةً‘ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ متفرق طور پر پورے دین پر قبضہ نہیں کرے گا، بلکہ پورے دین کو یکبارگی وصول کرے گا۔ لہٰذا دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔

عدمِ حنث کی وجہ

آگے علامہ شامیؒ ذخیرہ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ صاحب ذخیرہ نے کتاب

الطلاق میں المسائل التی ینظر فیها إلی شرط البر کے عنوان کے تحت ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو مال ہبہ کرتے ہوئے بطور شرط یوں کہا کہ: امرأتی طالق ثلاثاً إن أنفقتَ هذا المال الذی وهبتک إلا علی أهلک پھر موہوب لہ نے کچھ مال تو اپنے اہل وعیال پر خرچ کیا اور بقیہ کچھ مال اپنی دیگر ضروریات مثلاً دین کی ادائیگی، حج یا شادی وغیرہ میں خرچ کیا تو حالف واہب کی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی۔

شیخ خواہرزادہؒ نے شرح الحیل میں اس مسئلہ کو ذکر کرنے کے بعد یہ علت بیان فرمائی ہے کہ جب بری ہونے کی شرط پورے مال موہوب کو اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنا ہے تو شرط حنث بھی اس کی ضد یعنی پورے مال موہوب کو اہل وعیال کے علاوہ کسی اور پر خرچ کرنا ہے، اور موہوب لہ نے اہل وعیال کے علاوہ دوسرے پر پورا مال خرچ نہیں کیا بلکہ کچھ ہی مال خرچ کیا ہے، لہٰذا یہاں پر شرطِ حنث متحقق نہیں ہوتی ہے۔ ایسا ہی ایک اور مسئلہ ہے کہ کسی نے پورا پورا دین یکبارگی وصول کرنے کی قسم کھائی پھر کچھ دَین وصول کیا اور کچھ چھوڑ دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ قسم سے بری ہونے کی شرط پورے دین کو یکبارگی وصول کرنا ہے تو شرط حنث بھی اس کی ضد یعنی پورے دین کو متفرق طور پر وصول کرنا ہے، اور حالف نے تو ابھی تک کچھ ہی دین وصول کیا ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ پورا دین متفرق طور پر وصول کیا۔

اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حالف محض بعض دین پر یکبارگی یا متفرق طور پر قبضہ کرنے سے حانث نہیں ہوگا، بلکہ حنث مابقیہ دین کے قبضہ پر موقوف ہوگی اور جیسے ہی مابقیہ پر قبضہ کرے گا وہ حانث ہو جائے گا، لیکن مثال مذکور میں اس نے مابقیہ بعض پر بالکل قبضہ ہی نہیں کیا بایں طور کہ اس نے مدیون کو مابقیہ دین سے بری کر دیا یا مابقیہ دین نہ لینے کی کوئی اور صورت بنی تو وہ حانث نہیں ہوگا؛ اسلئے کہ شرطِ حنث یعنی پورے دین پر متفرق طور پر قبضہ کرنا متحقق نہیں ہوا۔

اس مسئلہ کی ایک اور صورت یہ ہے کہ اگر دین والے مسئلہ میں دائن حالف نے اپنا دین بالکل وصول ہی نہیں کیا یا ہبہ والے مسئلہ میں اپنے اہل وعیال پر اوران کے علاوہ پر کچھ خرچ ہی نہیں کیا اور ہبہ مثلاً ضائع ہوگیا تو اس صورت کا بھی حکم یہ ہے کہ وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں دین والے مسئلہ میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں اپنا دَین وصول کروں گا تو پورا ہی وصول کروں گا اور یہاں تو بالکل وصول ہی نہیں کیا۔ اسی طرح ہبہ والے مسئلہ میں بھی مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو یہ مال خرچ کرے تو صرف اپنے اہل وعیال پر ہی خرچ کرے گا اور اس نے تو بالکل خرچ ہی نہیں کیا، لہٰذا وہ حانث نہیں ہوگا۔

اور اسی کی نظیر یہ دو مسئلے بھی ہیں کہ کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا دس درہم ہی میں بیچوں گا اور پھر اس نے وہ کپڑا بیچا ہی نہیں، اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی کو قسم دے کر کہا کہ تو میری اجازت کے بغیر گھر سے مت نکلنا اور پھر وہ عورت گھر سے نکلی ہی نہیں تو دونوں صورتوں میں وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح دین اور ہبہ والے مسئلہ میں بھی حالف حانث نہیں ہوں گے۔

(لا يأخذ ماله على فلان إلا جملة أو إلا جمعا فترك منه درهما ثم أخذ الباقي كيف شاء لا يحنث) ظهيرية وهو الحيلة في عدم حنثه في المسألة الأولى۔

مطلب حلف لا يأخذ ماله على فلان إلا جملة

مطلب إن أنفقت هذا المال إلا على أهلك فكذا فأنفق بعضه لا يحنث

(قوله لا يحنث) كذا ذكر في البحر عن الظهيرية هذه المسألة غير معللة والظاهر أنها بمعنى المسألة المارة لأن درهما دون درهم بمعنى "متفرقا" كما مر وقوله هنا إلا جملة هو معنى لا يقبضه متفرقا لكن الأولى في الإثبات، وهذه في النفي والمعنى واحد.

ورأيت في طلاق الذخيرة في ترجمة المسائل التي ينظر فيها إلى شرط البر: وهب لرجل مالا فقال الواهب امرأتي طالق ثلاثا إن أنفقت هذا المال الذي وهبتك إلا على أهلك ثم إنه أنفق بعضه على أهله وقضى بالباقي دينا أو حج أو تزوج لا تطلق امرأة الحالف ذكره خواهر زاده في شرح الحيل، وعلله بأن شرط بره إنفاق جميع الهبة على أهله فيكون شرط حنثه ضد ذلك، وهو إنفاق جميعها على غيرهم

ولم يوجد، وهو نظير ما لو حلف لا يأخذ ما له على فلان إلا جميعا وأخذ البعض دون البعض لا يحنث لأن شرط بره أخذ جميع الدين جملة فيكون شرط حنثه ضد ذلك، وهو أخذ جميع الدين متفرقا ولم يوجد ذلك كذا هنا. اهـ.

وحاصله أنه لا يحنث بمجرد قبض البعض جملة أو متفرقا ما لم يقبض الباقي كما مر، فإذا ترك البعض بأن لم يقبضه أصلا بإبراء أو بدونه لم يحنث لعدم شرطه وهو قبض كله غير جملة أي متفرقا. ولما كانت هذه المسألة في معنى الأولى كما ذكرنا قال الشارح: وهو الحيلة في عدم حنثه في الأولى، وبقي هنا شيء وهو ما لو لم يأخذ من دينه شيئا أصلا أو لم ينفق في مسألة الهبة شيئا بأن ضاعت الهبة مثلا والظاهر أنه لا يحنث لأن المعنى إن أخذت ديني لا آخذه إلا جملة أو إن أنفقتها لا تنفقها إلا على أهلك ونظيره لا أبيع هذا الثوب إلا بعشرة أو لا تخرجي إلا بإذني فلم يبعه أو لم تخرج أصلا فلا شك في عدم الحنث فكذا هنا. (رد المحتار: ١١/٦٥٢-٦٥١)

مطلب: حلف لا يشكوه إلا من حاكم السياسة ولم يشكه أصلاً لم يحنث

صرف حکمران سے شکایت کرنے کی یمین میں حنث وبر کا حکم

سابق مطلب میں مسئلہ کی ایک صورت یہ بیان کی تھی کہ اگر کسی نے پورا دَین یکبارگی وصول کرنے کی یمین میں اپنا دین بالکل ہی وصول نہیں کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

اس طرح یہاں اس مسئلہ میں بھی علامہ شامیؒ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اگر کسی نے صرف حکمران سے شکایت کرنے کی قسم کھائی، پھر بالکل ہی شکایت نہیں کی تو وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ یہاں بھی مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں شکایت کروں گا تو فقط حاکم سیاست سے کروں گا، مگر چوں کہ اس نے کسی سے شکایت کی ہی نہیں، اسلئے حانث نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ان مسائل میں حالف نفسِ فعل کے ارتکاب کی قسم نہیں کھاتا، بلکہ اس میں تو وہ اپنا اختیار باقی رکھتا ہے، البتہ اپنے اختیار سے جب وہ فعل کرے تو اس کو خاص وصف کے ساتھ کرنے کی قسم کھاتا ہے؛ لہٰذا حانث ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حالف فعل

کا ارتکاب کرے اور وہ بھی وصفِ مشروط کے خلاف۔ پس اگر اس نے فعل کا ارتکاب ہی نہیں کیا یا فعل کا صدور تو ہوا مگر وصفِ مشروط کے مطابق ہوا تو حانث نہ ہوگا۔

مطلب حلف لا يشكوه إلا من حاكم السياسة ولم يشكه أصلا لم يحنث

ومنه يعلم جواب ما لو حلف لا يشكوه إلا من حاكم السياسة وترك شكايته أصلا لا يحنث هذا ما ظهر لي فاغتنمه (رد المحتار: ١١/٢٥٣)

مطلب: حلف لا يفعل كذا تركه على الأبد

لا یفعل کذا کی یمین میں حنث و بر کا حکم

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا یفعل کذا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس فعل کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دے اور کبھی بھی وہ فعل کرے گا تو حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ فعل مصدر نکرہ کا تقاضا کرتا ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ پس اس نے ایک مرتبہ بھی اس فعل کو انجام دیا تو وہ حانث ہوجائے گا اور اس کی یمین ختم ہوجائے گی۔ اور شرح المجمع میں جو یمین کے ختم نہ ہونے کا قول ہے وہ صاحب شرح المجمع کا تسامح ہے۔ پھر اگر وہ حانث ہونے کے بعد دوبارہ اس فعل کو کرے گا تو حانث نہیں ہوگا ، کیونکہ اس کی یمین ختم ہوگئی ہے۔

ہاں! اگر اس نے 'کلما' کے ذریعہ قسم کھائی تو پھر وہ بار بار حانث ہوگا۔

اور اگر مذکور قسم کو وقت کے ساتھ مقید کیا مثلاً اس نے کہا: 'واللہ لا أفعل کذا الیوم' پھر وہ دن گزر گیا اور اس نے پورے دن میں اس فعل کو انجام ہی نہیں دیا تو وہ قسم سے بری ہوجائے گا یعنی حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس پورے دن میں فعل کا تحقق ہی نہیں ہوا۔

مطلق یمین میں وقت یا مکان کی نیت

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'لا یفعل کذا' کی یمین کی صورت میں جب کبھی وہ آدمی اس فعل کا ارتکاب کرے گا تو حانث ہوجائے گا اور اگر مذکور قسم

میں وہ ایک دن یا دو دن وغیرہ کی نیت کرے یا کسی مخصوص شہر یا گھر وغیرہ میں اس فعل کو انجام نہ دینے کی نیت ہونے کا دعوی کرے تو اس کی نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور نہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی نہ قضاءً۔ اس لئے کہ اس نے غیر ملفوظ کی تخصیص کی نیت کی ہے اور الفاظِ یمین میں ایسا کوئی لفظ نہیں جس میں 'یوم، بلد، منزل' وغیرہ داخل ہو، پس 'لا یفعل کذا' کی یمین میں یوم، بلد اور منزل وغیرہ کی نیت بھی درست نہیں ہوگی۔ 'ذخیرہ'۔

آگے علامہ شامیؒ غایت البیان کے حوالے سے مسئلہ کی دو علتیں ذکر فرما رہے ہیں۔

(۱) ایک علت تو وہ ہی ہے جو درمع التنویر میں مذکور ہے کہ نکرہ تحت النفی عموم کا تقاضا کرتا ہے۔

(۲) دوسری علت یہ ہے کہ اس نے مطلقاً اس کام کو کرنے کی نفی کی ہے اور اس کو کسی چیز کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ لہٰذا نفی کے عام ہونے کی بناء پر امتناع عن الفعل بھی عام ہوگا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: صاحب بحر نے صرف اسی دوسری علت کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے اور یہ تعلیل زیادہ واضح اور ظاہر ہے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں سے بہتر وہ تعلیل ہے جو ہم نے ذخیرہ سے نقل کی ہے؛ کیونکہ پہلی علت پر چند اعتراض ہوتے ہیں۔

(۱) ایک اعتراض تو یہ ہے کہ مصدر کا عموم افراد میں ہوتا ہے نہ کہ ازمان میں، اس اعتبار سے اس علت کا تقاضا یہ ہوگا کہ اس یمین (لا أفعل کذا) میں تمام زمانوں میں اس کام کو نہ کرنے کی قسم نہیں، کوئی خاص زمانہ ہی میں عدمِ فعل پر یہ یمین لاگو ہوگی، اس زمانے کے بعد فعل کے ارتکاب سے حانث نہ ہوگا، اور اس اعتبار سے زمان کی تخصیص کی نیت درست ہونی چاہیئے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ پہلی علت اس قاعدہ کے منافی ہے جو باب الیمین فی الاکل میں گزرا ہے کہ فعل کے ضمن میں ثابت چیز بقدر ضرورت ہوتی ہے۔ پس یہاں فعل

کے ضمن میں نکرہ مصدر مقدر مان کر اس کو نکرہ تحت النفی قرار دے کر عموم ازمان مراد لینا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ مصدر بقدر ضرورت ہی مقدر مانا جائے گا اور تحقیق فعل کے علاوہ امور میں اس کو موجود نہیں مانا جائے گا۔ برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے فعل کے ساتھ کسی چیز کی صراحت ہی کردی ہو مثلاً 'یوم' وغیرہ کی صراحت کردی ہو تو پھر وہ اسی کے ساتھ مقید ہوگا۔

(۳) نیز یہ علت اس قاعدہ کے بھی منافی ہے کہ فعل میں عموم نہیں ہوتا، جیسا کہ سبویہ کی محیط میں مذکور ہے۔

اسی بناء پر سب سے بہتر وہ علت ہے جس کو ہم نے ذخیرہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس نے غیر ملفوظ کی تخصیص کی نیت کی ہے اور غیر ملفوظ کی تخصیص صحیح نہیں ہے اور جب تخصیص درست نہیں تو لازماً عموم مراد ہوگا۔ لہٰذا وہ اس کام کو جب بھی انجام دے گا حانث ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کی یمین ختم ہوجائے گی۔

اور شرح المجمع میں مذکور یمین کے ختم نہ ہونے کا قول صاحب شرح المجمع کا تسامح ہے۔ اور اصل قول یہ ہے کہ اس کی یمین ختم ہوجائے گی۔ پس جب وہ ایک مرتبہ اس فعل کا ارتکاب کر کے حانث ہو گیا تو اس کی یمین ختم ہوگئی اور دوبارہ اس فعل کے ارتکاب سے حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ ایک مرتبہ حنث کے بعد دوبارہ حنث متصور نہیں، پس یمین ختم سمجھی جائے گی۔

ہاں اگر اس نے ''کلما'' کے ذریعہ قسم کھائی ہو تو پھر بار بار حانث ہوگا مثلاً اس نے یوں کہا کہ ''کلما فعلت کذا'' تو جب جب بھی وہ اس کام کو کرے گا تب تب وہ حانث ہوگا؛ کیونکہ ''کلما'' فعل کی تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

(حلف لا يفعل كذا تركه على الأبد) لأن الفعل يقتضي مصدرا منكرا والنكرة في النفي تعم (فلو فعل) المحلوف عليه (مرة) حنث و (انحلت يمينه) وما

في شرح المجمع من عدمه سهو (فلو فعله مرة أخرى لا يحنث) إلا في كلما (ولو قيدها بوقت) كوالله لا أفعل اليوم (فمضى) اليوم قبل (الفعل بر) لوجود ترك الفعل في اليوم كله۔

مطلب حلف لا يفعل كذا تركه على الأبد

(قوله تركه على الأبد إلخ) ففي أي وقت فعله حنث وإن نوى يوما أو يومين أو ثلاثة أو بلدا أو منزلا أو ما أشبهه لم يدين أصلا لأنه نوى تخصيص ما ليس بملفوظ كما في الذخيرة (قوله لأن الفعل يقتضي مصدرا منكرا إلخ) فإذا قال: لا أكلم زيدا فهو بمعنى لا أكلمه كلاما، وهذا أحد تعليلين ذكرهما في غاية البيان ثانيهما: أنه نفى فعل ذلك الشيء مطلقا ولم يقيده بشيء دون شيء فيعم الامتناع عنه ضرورة عموم النفي وعليه اقتصر في البحر وهو أظهر، وأحسن منهما ما نقلناه عن الذخيرة لما يرد على الأول أن عموم ذلك المصدر في الأفراد لا في الأزمان، وأيضا فقد قال ح: إن هذا ينافي ما مر في باب اليمين في الأكل أي من أن الثابت في ضمن الفعل ضروري لا يظهر في غير تحقيق الفعل بخلاف الصريح، ومن أن الفعل لا عموم له كما في المحيط عن سيبويه (قوله وما في شرح المجمع) أي لابن ملك من عدمه أي عدم انحلال اليمين فهو سهو كما في البحر، بل تنحل فإذا حنث مرة بفعله لم يحنث بفعله ثانيا وللعلامة قاسم رسالة رد فيها على العلامة الكافيجي حيث اغتر بما في شرح المجمع، ونقل فيها إجماع الأئمة الأربعة على عدم تكرار الحنث (قوله لا يحنث) لأنه بعد الحنث لا يتصور البر وتصور البر شرط بقاء اليمين فلم تبق اليمين، فلا حنث رسالة العلامة قاسم عن شرح مختصر الكرخي (قوله إلا في كلما) لاستلزامها تكرر الفعل، فإذا قال: كلما فعلت كذا يحنث بكل مرة۔ (رد المحتار: ۱۱/۲۵۵-۲۵۴)

مطلب: حلف ليفعلنه برّ بمرة

مطلقاً کسی کام کو کرنے کی یمین میں بر و حنث کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لیفعلنہ تو ایک بار اس فعل کا ارتکاب کرنے سے بری ہوجائے گا؛ کیونکہ نکرہ تحت الاثبات خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور ایک یقینی ہے۔لہٰذا ایک مرتبہ اس فعل کی انجام دہی سے بری ہوجائے گا اور اگر اس

نے قسم میں وقت کی بھی قید بڑھادی مثلاً 'یوم' کی قید بڑھادی، پھر وہ آخری وقت تک اس کام کو انجام دے سکتا تھا اور نہیں دیا اور وقت گزر گیا تو حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس دن کے گزرنے سے پہلے ہی حالف کی وفات ہوگئی یا جس محل پر فعل انجام دینا تھا وہ محل ہی باقی نہیں رہا تو پھر اس کی یمین باطل اور ساقط ہوجائے گی۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متن میں مذکور علت میں نکرہ سے مراد وہ مصدر ہی ہے جس کو فعل متضمن ہے، اور یہ سابقہ تعلیل (یعنی لأن الفعل یقتضی مصدراً منکراً، والنکرۃ فی النفی تعم) پر مبنی ہے۔ اور یہ کوئی ایسی مضبوط بات نہیں ہے، جیسا کہ سابق میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اور فتح القدیر میں اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں پر مقام اثبات کا ہے اور اس نے اپنے اوپر مطلقاً اس فعل کو لازم کیا ہے، لہٰذا کسی بھی طریقہ سے اس فعل کو انجام دے گا تو بری ہوجائے گا خواہ مجبور ہو کر کرے یا بھول کر کرے، اصیل بن کر کرے یا دوسرے کا وکیل بن کر کرے۔ اور اگر اس نے فعل کا ارتکاب ہی نہیں کیا تو پھر اس فعل کی انجام دہی سے مایوسی واقع ہونے تک اس پر حنث کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ پس جب پتہ چل جائے اور یقین ہوجائے کہ اب وہ اس فعل کو کر ہی نہیں سکتا تو پھر اس پر حنث کا حکم لگایا جائے گا، جس کی صورت یہ ہے کہ حالف نے اس فعل کو انجام نہیں دیا اور اس کی وفات ہوگئی یا جس محل پر فعل انجام دینا تھا وہ محل ہی باقی نہ رہا مثلاً زید کو مارنے کی یا متعین روٹی کھانے کی قسم کھائی، اور مارنے سے پہلے ہی زید کی وفات ہوگئی یا اس کے کھانے سے پہلے ہی وہ روہ روٹی کسی اور نے کھالی تو پھر اس پر حنث کا حکم لگایا جائے گا اور حالف پر اپنی موت ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ ورثاء کو کفارہ کی وصیت کرے۔ یہ حکم تو تب تھا جبکہ یمین مطلق ہو۔

اور اگر یمین مقید ہو مثلاً اس نے قسم کھائی کہ ''لآکلنہ فی ھذا الیوم'' پھر وہ اس دن میں اس چیز کو کھا سکتا تھا اور نہیں کھایا اور دن گزر گیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اور اگر اس

نے نہیں کھایا اور دن گزرنے سے پہلے ہی اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ حانث نہیں ہوگا، بلکہ یمین ہی ساقط ہوجائے گی۔ اسی طرح دن گزرنے سے پہلے محلِ اکل ہی فوت ہوگیا تو طرفینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اس کی یمین باطل وساقط ہوجائے گی۔

(ولو حلف ليفعلنه بر بمرة) لأن النكرة في الإثبات تخص والواحد هو المتيقن، ولو قيدها بوقت فمضى قبل الفعل حنث إن بقي الإمكان وإلا بأن وقع اليأس بموته أو بفوت المحل بطلت يمينه كما مر في مسألة الكوز زيلعي.

مطلب حلف ليفعلنه بر بمرة

(قوله لأن النكرة في الإثبات تخص) أراد بالنكرة المصدر الذي تضمنه الفعل وهذا مبني على التعليل السابق وقد علمت ما فيه. وفي الفتح لأن الملتزم فعل واحد غير عين إذ المقام للإثبات فيبر بأي فعل، سواء كان مكرها فيه أو ناسيا أصيلا أو وكيلا عن غيره، وإذا لم يفعل لا يحكم بوقوع الحنث حتى يقع اليأس عن الفعل، وذلك بموت الحالف قبل الفعل فيجب عليه أن يوصي بالكفارة أو بفوت محل الفعل كما لو حلف ليضربن زيدا أو ليأكلن هذا الرغيف فمات زيد أو أكل الرغيف قبل أكله وهذا إذا كانت اليمين مطلقة. اهـ. (قوله ولو قيدها بوقت) مثل ليأكلنه في هذا اليوم فتح (قوله بأن وقع اليأس) أي قبل مضي الوقت (قوله أو بفوت المحل) هذا عندهما خلافا لأبي يوسف فتح. (رد المحتار: ١١/٢٥٦)

مطلب: حلّفه والٍ ليُعلمنه بكل داعر

حاکم کسی سے باتمی ومفسد کی اطلاع دینے کی قسم لے تو اس کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی والی نے دوسرے سے حلف لی کہ وہ شہر میں داخل ہونے والے ہر فسادی کے بارے میں اسے باخبر کرے گا تو اس کی یہ قسم والی کی ولایت کے بقاء کے ساتھ مقید ہوگی یعنی جب تک والی کی ولایت باقی رہے گی تب تک یمین بھی باقی رہے گی اور جب ولایت ختم ہوگی تو یمین بھی ساقط ہوجائے گی۔ پس اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ یمینِ مطلق دلالتِ حال سے مقید ہوتی ہے۔

آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ یہ یمین فوری علم کے ساتھ بھی مقید

ہو۔ لہٰذا جیسے ہی حالف کو فسادی بارے میں علم ہو تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ والی کو باخبر کرے۔ اور جب والی کی ولایت ایک مرتبہ ساقط ہوگئ تو یمین بھی ساقط ہو جائے گی اور ولایت کے دوبارہ عود کرنے سے یمین عود نہیں کرے گی۔ اور اگر معزولی کے بغیر پہلے سے بھی اعلیٰ منصب پر فائز ہو گیا تو اس صورت میں یمین باقی رہے گی، کیونکہ اب اس کے پاس پہلے سے زیادہ اختیارات ہوں گے۔

اس مطلب کے ضمن میں مذکور یمین سے متعلق علامہ شامیؒ نے دو باتوں کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۱) یمین کا والی کے زمانۂ ولایت تک مقید و منحصر ہونا۔

(۲) علم بالمفسد کے بعد فوری اطلاع کرنے کی شرط سے مقید ہونا۔

(۱) یمین کا زمانۂ ولایت تک محدود ہونا

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی یمین کا قیامِ ولایت کے ساتھ مقید ہونا دلالتِ حال سے ثابت ہے اور دلالت حال یہ ہے کہ اس حلف لینے سے والی کا مقصود فسادی کے شر کو دور کر کے اس کو زجر و توبیخ کرنا ہے یا اس کو زجر و توبیخ کر کے دوسرے کے شر کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ جب ایک کو زجر و توبیخ کی جائے گی تو دوسرا خود بخود رک جائے گا اور یہ مقصود بقاءِ ولایت کی حالت میں ہی حاصل ہوتا ہے، زوالِ ولایت کے بعد یہ مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہ یمین قیامِ ولایت کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور زوالِ ولایت کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) والی کا انتقال ہو جائے۔

(۲) اور ظاہر الروایۃ کے مطابق والی کا ولایت سے معزول ہونا بھی اس حکم میں ہے۔ البتہ امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ عزل سے یمین ختم نہ ہوگی اور والی کے معزول ہونے کے بعد بھی باخبر کرنا ضروری ہے۔ 'فتح'۔

(۲) یمین میں فوری اطلاع کرنے کی قید

آگے علامہ شامیؒ یمین کے فوری علم کے ساتھ مقید ہونے کے سلسلہ میں ابن ہمامؒ کی بحث کوذکرفرمارہے ہیں، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ کنز کی شرح تبیین الحقائق میں مذکور ہے کہ اگر حالف کوفسادی کے بارے میں علم ہوجاوے اور والی کواس کے بارے میں باخبر نہ کرے تو وہ حانث نہ ہوگا، یہاں تک کہ یاس عن الفعل واقع ہوجاوے بایں طور کہ حالف ہی مرجاوے یا حلف لینے والا والی مرجاوے یا وہ معزول ہوجاوے۔ جیسے ہی یاس عن الفعل واقع ہوگا تو حالف بھی حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ یمین مطلق میں حنث یاس عن الفعل بعد واقع ہوتی ہے۔ ہاں اگر یمین مؤقت ہومثلاً مثال مذکور میں والی نے یہ حلف لی ہو کہ حالف فسادی کے بارے میں علم ہونے کے بعد ایک دن میں فسادی کے بارے میں باخبر کردے گا اور پھر وہ آخری وقت تک والی کوفسادی کے بارے میں باخبر کرسکتا تھا اور باخبر نہیں کیا اور وقت بھی گزرگیا تو حالف حانث ہوجائے گا۔

شرح کنز تبیین کی بات نقل کرنے کے بعد ابن ہمامؒ مقصدِ یمین کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح دلالتِ حال کے قرینہ سے اس یمین کو زمانۂ ولایت کے ساتھ خاص قرار دیا گیا ہے، اسی طرح دلالتِ حال کے تقاضے سے اس یمین کو فوری اطلاع دینے کی شرط سے مشروط قرار دیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ مذکور یمین میں فی الفور کی قید بڑھائی جائے تو یہ کوئی بعید امر نہیں ہے؛ کیونکہ اس یمین سے مقصود جلد از جلد اس فسادی کو روکنا اور اس کے شر کو دور کرنا ہے اور وہ اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ وہ فوراً والی کو باخبر کرے گا اور یہ مقصود ایک ایسا داعی ہے جو اس یمین میں فی الفور کی قید کا متقاضی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب البحر الرائق، النہر الفائق اور منح الغفار نے اسی کو ثابت رکھا ہے؛ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ فی الفور کی قید ظاہر الروایۃ کے

خلاف ہے؛ کیونکہ عنایہ میں مذکور ہے کہ حالف کے لئے فسادی کے داخل ہوتے ہی والی کو باخبر کرنا ضروری نہیں ہے، ہاں البتہ اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ خبر دینے کو والی کی موت کے بعد تک یا والی کے معزول ہونے تک مؤخر نہ کرے۔ اور عنایہ میں اس قول کو ظاہر الروایۃ کہا ہے؛ لہٰذا فی الفور کی قید بڑھانا یہ خلافِ ظاہر الروایۃ ہے۔

علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عنایہ میں مذکور علی ظاہر الروایۃ کا تعلق عزلہ سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق معزولی بھی زوالِ ولایت میں موت کی طرح ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ معزولی زوالِ ولایت میں موت کی طرح نہیں ہے۔ پس زوالِ ولایت کے بعد بھی حالف کے لئے والی کو باخبر کرنا ضروری ہے، جیسا کہ سابق میں گزرا۔ یعنی عنایہ کی عبارت تو یہ بیان کرتی ہے کہ فوری اطلاع دینا ضروری نہیں البتہ یہ ظاہر الروایۃ ہے، یہ عنایہ کا مقصد نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شرح کنز تبیین میں علامہ زیلعیؒ اور شارح ہدایہ علامہ بابرتیؒ کے لکھنے کے مطابق حالف پر فوری اطلاع دینا ضروری نہیں اور تاخیر سے وہ حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ یمین مطلق ہے، اور اس میں حنث کی شرط یاس عن البر ہے۔

فقہاءِ مذہب کی اس تصریح کے باوجود ابن ہمامؒ مقصدِ یمین کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ استدلال (بحث) کرتے ہیں کہ دلالتِ حال کا تقاضا یہاں بھی یہ ہے کہ یہ یمین اعلام بفورِ علمہ سے مقید ہو، جیسے کہ اعلام بقیامِ ولایتہ سے مقید ہے۔

اس تناظر میں صاحب فتح ابن ہمامؒ پر یہ اعتراض ہونا ظاہر ہے کہ 'نقل مذہب' میں تصریح ہے کہ یہ یمین فوری اطلاع سے مقید نہ ہوگی، کما صرحہ الزیلعی، اس کے باوجود ابن ہمامؒ کا یہ استدلال اور بحث درست نہیں اور منقول کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ استدلال مردود ہونا چاہیے۔

علامہ شامیؒ آئندہ سطور میں 'ولا شک أن التقیید بالفور الخ' سے اس اعتراض

کا جواب دے کر صاحب فتح ابن ہمامؒ کا دفاع کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جب فی الفور کی قید کا متقاضی کوئی قرینہ موجود ہو تو یمین کا مقید بالفور ہونا مذہب کا حکمِ ثابت ہے، جیسے کہ اگر یمین میں اس کی تصریح ہوتی کہ علم ہوتے ہی اطلاع دی جائے۔ البتہ زیرِ بحث یمین میں ایسا کوئی قرینہ ہے جس سے یہ یمین مقید بالفور ہو جائے، اس بارے میں نقلِ مذہب یعنی زیلعی وعنایہ میں یہ تصریح ہے کہ اس یمین میں تقیید کا کوئی قرینہ نہیں، اس لئے یمین مطلق رہے گی اور صاحب فتح ابن ہمامؒ نقلِ مذہب کے خلاف جا کر اس یمین کو اس لئے مقید مانتے ہیں کہ یہاں تقیید بالفور کا قرینہ ہے۔ اور وہ اس طرح کہ جب والی کا مقصد شہر کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے اور اسی وجہ سے اس نے حالف سے فسادی کے بارے میں باخبر کرنے کی حلف لی ہے تو اس کا مقصد یہ ہرگز نہ ہوگا کہ شہر میں فسادی کے چند سال فساد مچانے کے بعد باخبر کرے بلکہ مقصد فسادی کے فساد مچانے سے قبل اس کو باخبر کرنا ہے۔ پس یہ واضح قرینہ ہے کہ مذکور یمین یمینِ فور ہے اور اس اعتبار سے یہاں تقیید بالفور کا قرینہ ہے اور قرینہ کے وقت یمین کو مقید ماننا حکمِ مذہب کے عین موافق ہے۔ پس مذکور قسم میں اگر حالف نے فسادی کا علم ہونے کے بعد فوری طور پر والی کو باخبر نہیں کیا اور اس میں تاخیر کی تو وہ حانث ہو جائے گا۔

اب رہا یہ سوال کہ علامہ زیلعیؒ اور علامہ بابرتیؒ نے یمین کو مقید کیوں نہ مانا تو اس کا جواب علامہ شامیؒ یہ دیتے ہیں کہ ان کا حکم یمین میں فی الفور کی قید کا قرینہ نہ پائے جانے کے وقت ہے اور ابن ہمامؒ کی بحث اس وقت ہے جب قرینہ پایا جائے، پس جہاں فی الفور کا کوئی قرینہ موجود ہو تو وہاں یمین مقید بالفور ہوگی اور جہاں قرینہ موجود نہ ہو وہاں یمین مطلق رہے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ابن ہمامؒ کی بحث منقول کے مخالف نہیں ہے بلکہ وہ معقول اور مقبول ہے اور اسی وجہ سے ماہرینِ فن علماء وفقہاء جیسے کہ

صاحب بحر، صاحب نہر اور علامہ تمرتاشیؒ وغیرہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔

نوٹ: اس مقام پر علامہ رافعیؒ نے تقریرات میں لکھا ہے کہ نصِ مذہب یعنی شارح کنز اور شارح ہدایہ کا قول مطلقاً اس یمین میں تقیید کا قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یمین کے مطلق ہونے کا ہے۔ جب کہ صاحب فتح کی بحث کا خلاصہ مطلقاً اس یمین کے مقید ہونے کا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے گویا تیسری صورت نکالی کہ جب قرینہ ہو تو یمین مقید ہوگی اور قرینہ نہ ہو تو مطلق ہوگی۔ اور بقول علامہ رافعیؒ اس اعتبار سے علامہ شامیؒ کی بات صاحب فتح کی بحث کے بھی خلاف ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے اس مقام پر ''ومن هذا الجنس مسائل'' کہہ کر کچھ اور مثالیں دلالۃ الحال سے تقیید کی ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) دائن نے مدیون سے حلف لی کہ 'لا يخرج من البلد إلا بإذنه'

(۲) اسی طرح کفیل بالامر نے مکفول عنہ سے حلف لی کہ 'لا يخرج من البلد إلا بإذنه' تو ان مثالوں میں یمین دلالۃ الحال سے مقید ہوگی۔ یعنی جب تک دین اور کفالہ کا معاملہ باقی رہے گا تب تک یمین (اجازت لینا) باقی رہے گا، اور جب مدیون نے دین ادا کر دیا اور کفالہ کا معاملہ بھی پورا ہو گیا تو پھر یمین ختم ہو جائے گی اور اجازت لے کر شہر سے نکلنا ضروری نہیں ہوگا۔

(۳) اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ 'لا تخرج امرأته إلا بإذنه' تو اس صورت میں یمین قیامِ زوجیت کی حالت کے ساتھ مقید ہوگی یعنی جب تک وہ عورت اس کی بیوی رہے گی تب تک یمین باقی رہے گی۔ پس اس درمیان اگر وہ شوہر کے اذن کے بغیر نکلے گی تو شوہر حانث ہو جائے گا اور طلاق یا عتاق واقع ہوگا، اور جب وہ اس کی بیوی باقی نہ رہے گی تو یمین بھی ساقط ہو جائے گی؛ کیوں کہ یمین یہاں پر دلالۃ الحال یعنی اذن ومنع کی ولایت کے ساتھ مقید ہے اور ولایت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک زوجیت قائم

رہے؛ لہٰذا یہ یمین قیامِ زوجیت کے ساتھ مقید ہوگی۔ برخلاف اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ 'لاتخرج امرأته من الدار' تو اس صورت میں یمین قیامِ زوجیت کے ساتھ مقید نہ ہوگی؛ کیوں کہ اذن ومنع کے مقید بالولایت کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔

(حلفه وال ليعلمنه بكل داعر) بمهملتين أي مفسد (دخل البلدة تقيد) حلفه (بقيام ولايته) بيان لكون اليمين المطلقة تصير مقيدة بدلالة الحال وينبغي تقييد يمينه بفور علمه وإذا سقطت لا تعود، ولو ترقى بلا عزل إلى منصب أعلى فاليمين باقية لزيادة تمكنه فتح ومن هذا الجنس مسائل منها ما ذكره بقوله (كما لو حلف رب الدين غريمه أو الكفيل بأمر المكفول عنه أن لا يخرج من البلد إلا بإذنه تقيد بالخروج حال قيام الدين والكفالة) لأن الإذن إنما يصح ممن له ولاية المنع وولاية المنع حال قيامه (و) منها (لو حلف لا تخرج امرأته إلا بإذنه تقيد بحال قيام الزوجية) بخلاف لا تخرج امرأته من الدار لعدم دلالة التقييد زيلعي.

مطلب حلفه وال ليعلمنه بكل داعر

(قوله تقيد حلفه بقيام ولايته) هذا التخصيص بالزمان ثبت بدلالة الحال وهو العلم بأن المقصود من هذا الاستحلاف زجره بما يدفع شره أو شر غيره بزجره لأنه إذا زجر داعرا انزجر آخر، وهذا لا يتحقق إلا في حال ولايته لأنها حال قدرته على ذلك فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته، والزوال بالموت وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف أنه يجب عليه إعلامه بعد العزل فتح (قوله وينبغي تقييد يمينه بفور علمه) هذا بحث لابن همام فإنه قال وفي شرح الكنز ثم إن الحالف لو علم بالداعر ولم يعلم به لم يحنث إلا إذا مات هو أو المستحلف أو عزل لأنه لا يحنث في اليمين المطلقة إلا باليأس إلا إذا كانت مؤقتة فيحنث بمضي الوقت مع الإمكان اهـ ولو حكم بانعقاد هذه للفور لم يكن بعيدا نظرا إلى المقصود وهو المبادرة لزجره ودفع شره، والداعي يوجب التقييد بالفور أي فور علمه به اهـ وأقره في البحر والنهر والمنح واعترض بأنه خلاف ظاهر الرواية، ففي العناية وليس يلزمه الإعلام حال دخوله، وإنما يلزمه أن لا يؤخر الإعلام إلى ما بعد موت الوالي أو عزله على ظاهر الرواية. اهـ.

قلت: قوله على ظاهر الرواية: راجع إلى قوله: أو عزله أي بناء على ظاهر الرواية من أن العزل كالموت في زوال الولاية خلافا لما عن أبي يوسف كما يعلم مما

نقلناه سابقا على الفتح، ولا شك أن التقييد بالفور عند قيام القرينة حكم ثابت في المذهب. فصار حاصل بحث ابن الهمام أن الوالي إذا كان مراده دفع الفساد في البلد وحلف رجلا بأن يعلمه بكل مفسد دخل البلد، فليس مراده أن يخبره بعد إفساده سنين في البلد بل مراده إخباره به قبل إظهاره الفساد فهذا قرينة واضحة على أن هذه اليمين يمين الفور الثابت حكمها في المذهب، فما في شرح الكنز والعناية مبني على عدم قيام قرينة الفور، وما بحثه ابن الهمام مبني على قيامها فحيث قامت القرينة على الفور حكم بها بنص المذهب وإلا فلا فلم يكن بحثه مخالفا للمنقول بل هو معقول مقبول فلذا أقره عليه الفحول فافهم۔ (رد المحتار: ١١/٦٥٨-٦٥٧)

مطلب: حلف ليهبنّ له فوهب له فلم يقبل برّ بخلاف البيع ونحوه

ہبہ اور بیع کی یمین میں بر وحنث کا فرق

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ ”لیھبنّ لفلان“ پھر اس نے فلاں شخص کو ہبہ کیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو حالف یمین سے بری ہوجائے گا۔ اسی طرح ہر عقد تبرع مثلاً عاریت، وصیت اور اقرار وغیرہ کی قسم کھائی تو صرف ایجاب ہی سے بری ہوجائے گا، قبول کی ضرورت نہ ہوگی۔ برخلاف عقودِ معاوضہ کے کہ اگر ان کی قسم کھائی تو ایجاب وقبول دونوں سے بری ہوگا محض ایجاب کرنے سے بری نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ ”میں ضرور یہ چیز فلاں کو بیچوں گا“ پھر اس حالف نے وہ چیز فلاں کو بیچی اور مشتری نے قبول نہیں کیا تو وہ قسم سے بری نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ہبہ نہ کرنے کی قسم کھائی تو محض ہبہ کرنے (ایجاب) سے ہی حانث ہوجائے گا، موہوب لہ کے قبول کی ضرورت نہ ہوگی۔ برخلاف اگر اس نے نہ بیچنے کی قسم کھائی اور پھر بیچا تو محض بیچنے (ایجاب) سے حانث نہ ہوگا بلکہ ایجاب وقبول دونوں ہی سے حانث ہوگا؛ کیوں کہ اصل یہ ہے کہ عقودِ تبرعات صرف ایجاب کے مقابل ہوتے ہیں اور عقودِ معاوضات ایجاب وقبول دونوں ہی کے مقابل ہوتے ہیں۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ ہبہ اور بیع کی یمین کا فرق بیان کرنے کے ساتھ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف اور مذکور حکم میں ہبہ اور بیع کا حکم رکھنے والے دیگر عقود کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہبہ عقدِ تبرع ہے، اور عقدِ تبرع تبرع کرنے والے سے تام ہوتا ہے۔ اور بیع عقدِ معاوضہ ہے، اور عقدِ معاوضہ جانبین سے فعل کا متقاضی ہوتا ہے۔ لہٰذا جانبین کی طرف سے فعل کے صدور کے بعد ہی وہ اختتام پذیر ہوگا۔

ہبہ کے حکم میں جو عقود ہیں وہ علامہ حصکفیؒ نے بیان فرمائے ہیں کہ عاریت، وصیت اور اقرار کا حکم ہبہ کی طرح ہے۔ اور بیع کے حکم میں جو عقود ہیں ان کی تصریح علامہ شامیؒ نے کی ہیں کہ اجارہ، صرف، سلم، نکاح، رہن اور خلع کے عقود بیع کی طرح ہیں۔

اختلاف

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ بھی بیع کی طرح ہے؛ لہٰذا ہبہ میں بھی ایجاب وقبول دونوں ہی سے وہ اپنی یمین سے بری ہوگا۔

قرض کا حکم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق قرض کا حکم ائمۂ ثلاثہ حنفیہ اور امام زفر کے درمیان سابقہ تفصیل کے مطابق مختلف فیہ ہوگا، یعنی ائمۂ ثلاثہ حنفیہ اس کو تبرع مانتے ہیں۔ برخلاف امام زفرؒ کے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ قرض میں قبول شرط ہے؛ اس لیے کہ وہ معاوضہ کے حکم میں ہے۔ اور امام صاحبؒ سے بھی قرض کے سلسلہ میں دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ یعنی (۱) قرض عقدِ تبرع ہے (۲) قرض عقدِ معاوضہ ہے۔

ابراء کا حکم

ابراء بیع اور ہبہ دونوں کے مشابہ ہے؛ کیوں کہ باعتبارِ الفاظ اس میں ملک کا معنی پایا جاتا ہے؛ لہٰذا وہ اس اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے۔ اور باعتبارِ معنی ابراء میں تملیک بلاعوض

اور اسقاط ہے؛ لہٰذا وہ اس اعتبار سے ہبہ کے مشابہ ہے۔

قرض اور ابراء کے متعلق دیگر اقوال

(۱) شمس الائمہ حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ قرض اور ابراء دونوں ہبہ کی طرح ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ ابراء کو ہبہ کے ساتھ اور قرض کو بیع کے ساتھ ملحق کر دیا جائے۔

استقراض

استقراض بالاتفاق عقدِ تبرع میں سے ہے۔ یہ فتح القدیر اور البحر الرائق کی بحث کا خلاصہ ہے۔

(حلف ليهبن فلانا فوهبه له فلم يقبل بر) وكذا كل عقد تبرع كعارية ووصية وإقرار (بخلاف البيع) ونحوه حيث لا يبر بلا قبول وكذا في طرف النفي والأصل أن عقود التبرعات بإزاء الإيجاب فقط والمعاوضات بإزاء الإيجاب والقبول معا

مطلب حلف ليهبن له فوهب له فلم يقبل برّ بخلاف البيع ونحوه

(قوله ونحوه) كالإجارة والصرف والسلم والنكاح والرهن والخلع بحر (قوله وكذا في طرف النفي) فإذا قال: لا أهب حنث بالإيجاب فقط بخلاف لا أبيع (قوله والأصل إلخ) الفرق أن الهبة عقد تبرع، فيتم بالمتبرع أما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين، وعند زفر الهبة كالبيع، واتفقوا على أنه لو قال بعتك هذا الثوب أو آجرتك هذه الدار، فلم تقبل وقال بل قبلت فالقول له لأن الإقرار بالبيع تضمن الإقرار بالإيجاب والقبول وعلى الخلاف القرض، وعن أبي يوسف أن القبول فيه شرط لأنه في حكم المعاوضة ونقل فيه عن أبي حنيفة روايتان والإبراء يشبه البيع لإفادته الملك باللفظ والهبة لأنه تمليك بلا عوض وقال الحلواني: إنهما كالهبة وقيل الأشبه أن يلحق الإبراء بالهبة والقرض بالبيع، والاستقراض كالهبة بلا خلاف اهـ ملخصا من الفتح والبحر وانظر ما قدمناه في باب اليمين بالبيع والشراء. (رد المحتار: ۱۱/۲۶۲)

مطلب: حلف لا یشمّ ریحاناً

گلِ ریحان نہ سونگھنے کی یمین میں بر وحنث کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا یشمّ ریحاناً تو گلاب اور یاسمین کو سونگھنے سے حانث نہیں ہوگا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور سونگھنے کی یمین میں مقصود بالقصد والا رادہ سونگھنا مراد ہوگا؛ لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ لا یشمّ طیباً (وہ کوئی خوشبو نہیں سونگھے گا) پھر سونگھنے کا قصد کئے بغیر کوئی بُو اس نے پائی، اگرچہ وہ بُو اس کے دماغ تک پہنچ گئی ہو تب بھی وہ حانث نہیں ہوگا: کیوں کہ شمِ مقصود نہیں پایا گیا۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''لا یشمّ '' یاء اور شین کے فتحہ کے ساتھ مضارع ہے، جس کا ماضی ''شممت الطیب'' میم کے کسرہ کے ساتھ بابِ سمع سے آتا ہے۔ اور دوسری لغت کے مطابق اس کا ماضی میم کے فتحہ کے ساتھ اور مضارع میم کے ضمہ کے ساتھ بابِ نصر سے آتا ہے؛ لیکن مشہور اور فصیح پہلا ہے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالے سے ریحان کی تفسیر میں اختلاف نقل کیا ہیں، چنانچہ اس میں تین اقوال ذکر کئے ہیں:

(۱) مُغرب میں ہے کہ ریحان ایک خوشبودار پودے کا نام ہے۔

(۲) فقہاء کے بقول ریحان وہ پودا ہے، جس کے تنے کی عمدہ خوشبو ہو جیسے کہ اس کے پتے کی ہوتی ہے۔

(۳) اہلِ عراق کے عرف کے مطابق بغیر تنے والی وہ سبزی (پودا) ہے، جس کی لذیذ خوشبو ہو۔

قولہ: والمعول علیہ العرف، علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالے سے عرف

کے اعتبار کی بات فرمائی ہیں۔

ہم نے فتح القدیر سے مراجعت فرمائی تو فتح القدیر میں یہاں مذکور ۳ اقوال کے علاوہ مزید تفصیل ذکر کرنے کے بعد مذکور ہے کہ ہمارے دیار میں یہ اقوال غیر معتبر ہوں گے، اور ریحان سے فقط ریحانِ حماحم مراد ہوگی۔ اور دوسری قسم ریحانِ تُرنجی بھی 'شمِ ریحان' کی یمین میں شامل نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس کو تُرنجی کی قید کے ساتھ ہی ذکر کرتے ہیں۔ علی الاطلاق 'ریحان' سے ریحانِ حماحم ہی مراد ہوتی ہے۔

(لا يحنث في حلفه لا يشم ريحانا بشم ورد وياسمين) والمعول عليه العرف فتح (و) يمين (الشم تقع على) الشم (المقصود فلا يحنث لو حلف لا يشم طيبا فوجد ريحه وإن دخلت الرائحة إلى دماغه) فتح

مطلب حلف لا يشم ريحانا

(قوله لا يشم) بفتح الياء والشين مضارع شممت الطيب بكسر الميم في الماضي وجاء في لغة فتح الميم في الماضي وضمها في المضارع نهر والمشهورة الفصيحة الأولى كما في الفتح (قوله وياسمين) بكسر السين وبعضهم بفتحها وهو غير منصرف وبعض العرب يعربه إعراب جمع المذكر السالم على غير قياس مصباح (قوله والمعول عليه العرف) ذكر ذلك في الفتح بعد حكاية الخلاف في تفسير الريحان وهو أنه ما طاب ريحه من النبات أو ما لساقه رائحته طيبة كالورد أو ما لا ساق له من البقول مما له رائحة مستلذة وغير ذلك (قوله فوجد ريحه) أي من غير قصد شمه (قوله للعرف) فما في الهداية من حنثه بالدهن لا الورق وما قاله الكرخي من حنثه بهما مبني على اختلاف العرف وعرفنا ما ذكره المصنف فتح ملخصا. (رد المحتار: ۱۱/۲۶۴-۲۶۳)

مطلب: حلف لا يتزوّج فزوّجه فضولي

لایتزوّج کی یمین میں فضولی کے نکاح کرانے سے حنث وبر کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ''وہ شادی نہیں کرے گا'' پھر فضولی نے اس کی شادی کرادی تو بذریعۂ قول اجازت دینے سے حانث ہوجائے گا اور

بذریعۂ فعل اجازت دینے سے حانث نہیں ہوگا۔ اور کتابت از قبیلِ فعل ہے۔ ''خانیہ''۔

اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے چند مسائل اجازت بالقول اور اجازت بالفعل کی مختلف صورتوں سے متعلق ذکر کئے ہیں اور کچھ تفصیل اختلافِ فقہاء سے متعلق ہے۔

(۱) اجازت بالقول کی صورتیں: 'رضیت' یا 'قبلت' وغیرہ کہنا اجازت بالقول ہے۔ پس وہ حانث ہوجائے گا۔

(۲) اور 'حاوی زاہدی' میں ہے کہ اگر لوگوں نے اسے فضولی کے نکاح کی مبارکباد دی اور وہ خاموش رہا تو یہ بھی اجازت ہے، لیکن اجازت سکوتی ہوگی؛ لہٰذا اس سے حانث نہ ہوگا۔

(۳) اجازت بالفعل کی صورتیں: نکاحِ فضولی کے بعد شوہر نے پورا مہر یا کچھ مہر بھیج دیا تو یہ اجازت بالفعل ہے، بشرطیکہ مہر عورت تک پہنچ جاوے۔ اور کچھ حضرات تو فرماتے ہیں کہ پہنچنا شرط نہیں ہے، بھیج دینا ہی کافی ہے۔

(۴) اسی طرح شہوت کے ساتھ بوسہ دینا یا جماع کرنا اجازت بالفعل ہے۔ اجازت بالفعل کی ان تمام صورتوں میں وہ حانث نہیں ہوگا۔

اجازت کے طور پر بوسہ دینا یا جماع کرنا مکروہِ تحریمی ہوگا؛ کیوں کہ ان میں عقد کا نفاذ فعلِ محرّم کے بہت قریب ہوتا ہے۔ البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے سے مہر بھیج دیا ہو اور پھر بوسہ دیا یا جماع کیا تو چوں کہ اجازت پہلے ہی سے حاصل ہوگئی اس لئے اب تقبیل یا جماع مکروہِ تحریمی نہ ہوگا۔

(۵) اجازت بالفعل کی ایک صورت کتابت بھی ہے۔ چنانچہ 'جامع' میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ''لا یکلِّم فلاناً'' یا ''لا یقول لفلانٍ شیأ'' پھر اس نے اس شخص کو خط لکھ کر بھیجا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتابت فعل ہے، قول نہیں ہے۔

اختلافات

درمع التنویر میں حنث کے اعتبار سے اجازت بالقول اور اجازت بالفعل میں فرق ہے کہ اجازت بالقول سے حانث ہوجائے گا اور اجازت بالفعل سے حانث نہیں ہوگا۔ اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ اس کے مقابل 'جامع الفصولین' میں مذکور ہے کہ اجازت بالقول سے بھی حانث نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے چند سطور قبل قولہ: (حنث) کے تحت ذکر کیا ہے کہ درمع التنویر میں مذکور اجازت بالقول سے حنث کا قول ہی مختار ہے، جیسا کہ 'تبیین' میں ہے۔ اور فتوی اسی پر ہے، جیسا کہ 'خانیہ' میں ہے۔ اور اسی سے 'جامع الفصولین' میں مذکور یہ قول رد ہوجاتا ہے کہ عدمِ حنث کا قول اصح ہے۔

کتابت کے بارے میں عام فقہاء کا قول یہ ہے کہ وہ از قبیلِ فعل ہے؛ البتہ ابن سماعہؒ اس کو قول کی طرح مانتے ہیں۔ پس نکاحِ فضولی کے بعد اجازت بالکتابت سے اور لا یکلم فلاناً میں بھی خط و کتابت سے حانث ہوجائے گا۔

خلاصہ یہ کہ صاحب جامع الفصولین کے نزدیک اجازت بالقول اور بالفعل دونوں ہی سے حانث نہیں ہوگا۔

علامہ تمرتاشیؒ، حصکفیؒ، صاحبِ تبیین اور صاحبِ خانیہ اجازت بالقول اور اجازت بالفعل دونوں میں فرق کرتے ہیں کہ اجازت بالقول سے حانث ہوجائے گا اور اجازت بالفعل سے حانث نہیں ہوگا۔

(حلف لا یتزوج فزوجه فضولي فأجاز بالقول حنث وبالفعل) ومنه الكتابة خلافا لابن سماعة (لا) يحنث به يفتى خانية

مطلب حلف لا يتزوج فزوجه فضولي

(قوله فأجاز بالقول) كرضيت وقبلت نهر وفي حاوي الزاهدي لو هنأه الناس بنكاح الفضولي فسكت فهو إجازة (قوله حنث) هذا هو المختار كما في

التبيين وعليه أكثر المشايخ والفتوى عليه كما في الخانية وبه اندفع ما في جامع الفصولين من أن الأصح عدمه بحر (قوله وبالفعل) كبعث المهر أو بعضه بشرط أن يصل إليها وقيل الوصول ليس بشرط نهر وكتقبيلها بشهوة أو جماعها لكن يكره تحريما لقرب نفوذ العقد من المحرم بحر.

قلت: فلو بعث المهر أولا لم يكره التقبيل والجماع لحصول الإجازة قبله (قوله ومنه الكتابة) أي من الفعل ما لو أجاز بالكتابة لما في الجامع حلف لا يكلم فلانا أو لا يقول له شيئا فكتب إليه كتابا لا يحنث، وذكر ابن سماعة أنه يحنث نهر (قوله به يفتى) مقابله ما في جامع الفصولين من أنه لا يحنث بالقول كما مر فكان المناسب ذكره قبل قوله وبالفعل أفاده ط (رد المحتار: ۱۱/۲۶۵-۲۶۴)

مطلب: قال كل امرأة تدخل في نكاحي فكذا

دخولِ امرأۃ فی النکاح پر طلاق کو معلق کرنے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ کل امرأة تدخل في نكاحي فكذا یا کل امرأة تصير حلالاً لي فكذا پھر فضولی نے اس کا نکاح کرادیا اور اس شخص نے فضولی کے نکاح کی بذریعۂ فعل اجازت دی تو وہ حانث نہ ہوگا، اور طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ کل عبد يدخل في ملكي فهو حر پھر فضولی نے اس شخص کے لئے غلام خریدا اور اس نے بذریعۂ فعل فضولی کے بیع کی اجازت دی تو وہ بالاتفاق حانث ہوجائے گا؛ کیوں کہ ملک کے اسباب بہت ہیں۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مذکور قسم میں حنث اور عدمِ حنث کے متعلق دو قول بیان کئے ہیں اور آخر میں راجح قول کی نشاندہی کی ہیں۔

(۱) ایک قول تو وہ ہی ہے جو درمع التنویر میں مذکور ہے کہ فضولی کے نکاح کرانے کے بعد وہ اجازت بالفعل سے حانث نہ ہوگا اور فقیہ ابوجعفر اور نجم الدین النسفی بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ فضولی کے نکاح کرانے کے بعد اجازت بالفعل سے وہ

حانث ہو جائے گا۔ شمس الائمہ، امام بزدوی اور سید ابوالقاسم اسی کے قائل ہیں، اور اس سے پہلے علامہ حصکفیؒ نے بھی فصل المشیئۃ سے کچھ پہلے اس مسئلہ میں حنث کے قول کو اختیار کیا ہے؛ لیکن علامہ تمرتاشیؒ نے اپنے فتاوی میں پہلے قول یعنی عدمِ حنث کو راجح قرار دیا ہے؛ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا نکاح میں داخل ہونا صرف نکاح کرنے سے ہوگا، چنانچہ یہاں قسم میں حکم (دخول امرأۃ فی النکاح) کا ذکر کرنا اس حکم کے سببِ خاص کو ذکر کرنے کی طرح سمجھا جائے گا۔ گویا کل امرأۃ تدخل فی نکاحی کہنا کل امرأۃ أتزوج کہنے کی طرح ہوا، اور یہ یمین خاص فعلِ تزوج پر واقع سمجھی جائے گی۔ اور اس صورت میں فضولی کے نکاح کرانے سے وہ متزوج یعنی بذاتِ خود فعل تزوج کا ارتکاب کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، جیسا کہ فتاوی علامہ قاسم میں ہے۔ لہٰذا مذکور یمین میں فضولی کے نکاح کی بالفعل اجازت دینے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ عدمِ حنث کی اس توجیہ سے مطمئن نہیں اس لیے 'قلت' کہہ کر اپنی رائے ظاہر کرتے ہیں کہ دخولِ امرأۃ فی النکاح کے دو سبب قرار دیئے جاسکتے ہیں، فقط ایک سبب قرار دینا محلِ نظر ہے۔ چنانچہ تزوج بنفسہ اور تزویج بلفظ الفضولی دونوں سبب سے عورت نکاح میں داخل ہوسکتی ہے۔ اور یہ دونوں سبب ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں؛ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی صراحتاً کل امرأۃ أتزوجها ألخ سے قسم کھائے تو فضولی کے نکاح کرانے سے حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ حالف نے ایک خاص فعل کے ارتکاب پر قسم کھائی ہے۔ پس یمین میں دخولِ امرأۃ کے الفاظ کا مطلب تزوج بنفسہ متعین کرنا درست نہیں، بلکہ کثرتِ اسباب کی وجہ سے یوں سمجھا جائے گا کہ حالف کی مراد مطلقاً دخولِ امرأۃ فی النکاح ہے؛ لہٰذا جس طرح بھی عورت نکاح میں داخل ہوگی وہ حانث ہو جائے گا، جیسا کہ ''کل عبد یدخل فی ملکی'' میں ہوتا ہے، یعنی دخولِ ملک کے اسباب کثیر ہیں۔ مثلاً شراء، اِرث، ہبہ، وصیت وغیرہ۔ اس لیے جب ''کل عبد یدخل فی ملکی'' کہے تو ان الفاظ کو کسی

خاص فعل کے معنی میں لے کر قسم کو مخصوص نہیں کیا جائے گا۔

(كل امرأة تدخل في نكاحي) أو تصير حلالا لي (فكذا فأجاز نكاح فضولي بالفعل لا يحنث) بخلاف كل عبد يدخل في ملكي فهو حر فأجازه بالفعل حنث اتفاقا لكثرة أسباب الملك عمادية.

مطلب قال كل امرأة تدخل في نكاحي فكذا

(قوله لا يحنث) هذا أحد قولين قاله الفقيه أبو جعفر ونجم الدين النسفي والثاني أنه يحنث وبه قال شمس الأئمة والإمام البزدوي والسيد أبو القاسم وعليه مشى الشارح قبيل فصل المشيئة، لكن رجح المصنف في فتاواه الأول ووجهه أن دخولها في نكاحه لا يكون إلا بالتزويج. فيكون ذكر الحكم ذكر سببه المختص به فيصير في التقدير كأنه قال إن تزوجتها وبتزويج الفضولي، لا يصير متزوجا، كما في فتاوى العلامة قاسم. قلت: قد يقال إن له سببين: التزوج بنفسه والتزويج بلفظ الفضولي، والثاني غير الأول بدليل أنه لا يحنث به في حلفه لا يتزوج تأمل (قوله لكثرة أسباب الملك) فإنه يكون بالبيع والإرث والهبة والوصية وغيرها بخلاف النكاح كما علمت فلا فرق بين ذكره وعدمه۔ (رد المحتار: ١١/٢٦٦)

مطلب: حلف لا مال له

مطلب: الديون تقضى بأمثالها

لا مال له کی یمین کا حکم

دین کی ادائیگی مثل دَین سے ہی ہوتی ہے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ لا مال له: میرے پاس کوئی مال نہیں؛ اور حال یہ کہ اس کا کسی مفلّس یا مالدار کے ذمہ دین ہو تو وہ شخص مذکور قسم میں حانث نہ ہوگا؛ کیوں کہ دین مال نہیں ہے بلکہ ذمہ میں ایک وصف کا نام ہے، جس پر حقیقتاً قبضہ کرنا متصور نہیں ہوتا۔ اور مفلِّس بتشدید اللام وہ شخص ہے جس کے مفلس ہونے کا قاضی نے اعلان کر دیا ہو۔

علامہ شامیؒ مفلس کی لغوی تحقیق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحبِ بحرؒ نے ملا

مسکین کے حوالے سے مفلس بتشدید اللام ہی بیان کیا ہے۔اور ظاہر یہ ہے کہ تشدید ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ مفلس بلا تشدید کے بھی بولا جاتا ہے جس کی جمع مفالیس آتی ہے۔ جیسا کہ 'المصباح المنیر' میں ہے اور مفلس بلا تشدید محکوم بالافلاس اور غیر محکوم بالافلاس دونوں کو عام ہے۔جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے لا مال له کی وضاحت میں یہ جو فرمایا ہے کہ بقایا دین مال نہیں، بلکہ وصف ہے، جو ذمہ پر لازم ہوتا ہے، اس کی تائید میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ چوں کہ دین وصف ہے، جس پر قبضہ متصور نہیں، اسی لیے یوں کہا جاتا ہے کہ مدیون ادائیگی میں جو بھی دیتا ہے وہ دَین نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مثل ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ بحر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ دین چوں کہ مال نہیں، بلکہ ذمہ میں وصف ہے جس پر حقیقتاً قبضہ متصور نہیں ہے۔اسی بناء پر ادائے دین کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ الديون تقضى بأمثالها (دیون کی ادائیگی اس کے مثل سے ہوگی) بایں معنی کہ قبضہ کی ہوئی چیز قابض کے ذمہ قابلِ ضمان ہوتی ہے؛ اس لیے کہ قابض نے اس چیز پر اپنے لیے مالکانہ قبضہ کیا ہے۔پس یوں کہا جائے گا کہ اولاً مدیون نے دین لے کر دائن کے مال پر مالکانہ قبضہ کیا تو اس پر دین واجب ہوا، پھر مدیون جب ادا کرے گا تو مدیون کے مال پر دائن مالکانہ قبضہ کرے گا تو اس پر بھی دین واجب ہوگا، اور پھر دونوں کے دین کے درمیان مقاصہ یعنی برابری سرابری مان لی جائے گی۔یعنی مدیون نے دین ادا نہیں کیا، بلکہ اس کا مثل ادا کیا، اور یہ مثل اس کو واپس نہ کرتے ہوئے اس پر واجب دین کے مقابل وصول کرلیا گیا۔

(لا يحنث في حلفه أنه لا مال له وله دين على مفلس) بتشديد اللام أي محكوم بإفلاسه (أو) على (مليء) غني لأن الدين ليس بمال بل وصف في الذمة لا يتصور قبضه حقيقة.

مطلب حلف لا مال له

(قوله بل بتشديد اللام) كذا في البحر عن مسكين والظاهر أن التشديد

غير لازم لأنه يقال مفلس وجمعه مفاليس كما في المصباح وهذا أعم من المحكوم بإفلاسه وغيره كما لا يخفى.

مطلب الديون تقضى بأمثالها

(قوله بل وصف فى الذمة إلخ) ولهذا قيل إن الديون تقضى بأمثالها على معنى أن المقبوض مضمون على القابض لأنه قبضه لنفسه على وجه التملك ولرب الدين على المدين مثله، فالتقى الدينان قصاصا وتمامه في البحر. (رد المحتار: ١١/٦٧١)

مطلب: قال لغيره: والله لتفعلنّ كذا فهو حالف

دوسرے کو واللہ لتفعلنّ کذا کہنے سے یمین کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو کہا کہ واللہ لتفعلنّ کذا اور اس نے مخاطب سے قسم کھلوانے کی نیت نہ کی ہو تو اس صورت میں متکلم خود قسم کھانے والا ہوگا۔ پھر مخاطب نے اس کام کو نہیں کیا تو متکلم حالف حانث ہوجائے گا۔ ہاں اگر اس نے استحلاف کی نیت کی ہو اور مخاطب نے اس کو 'نعم' وغیرہ کے ذریعہ کوئی جواب نہ دیا ہو تو ان دونوں میں سے کسی پر کوئی یمین نہ ہوگی۔ ''خانیہ'' اور ''فتح''۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامی شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ خانیہ، صاحبِ فتح اور صاحبِ نہر نے مذکور یمین کو مطلق ہی بیان کیا ہیں اور اس میں یمین کے بعد حکم دینے اور نہ دینے کی کوئی قید نہیں لگائی، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب کو مذکور یمین کے بعد اس فعل کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، بہر صورت اگر مخاطب نے وہ کام نہیں کیا تو وہ حانث ہوجائے گا؛ کیوں کہ متکلم حالف کا حکم دینا مخاطب محلوف علیہ سے فعل کو ثابت نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا حکم دینے اور نہ دینے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

اور اس یمین سے بری ہونے کی شرط مخاطب کا اس فعل کو انجام دینا ہے، اور حانث ہونے کی شرط مخاطب کا اس کام کو نہ کرنا ہے اور چوں کہ مذکور یمین میں مخاطب نے اس فعل کو

انجام ہی نہیں دیا، پس متکلم حانث ہوجائے گا اور قسم سے بری نہ ہوگا۔

قال لغيره: والله لتفعلن كذا فهو حالف، فإن لم يفعله المخاطب حنث ما لم ينو الاستحلاف.

مطلب قال لغيره والله لتفعلن كذا فهو حالف

(قوله فإن لم يفعله المخاطب حنث) كذا أطلقه في الخانية والفتح والنهر وظاهره أنه يحنث سواء أمره بالفعل أو لا وهو كذلك لأن أمره لا يحقق الفعل من المحلوف عليه، وشرط بره هو الفعل، وشرط حنثه عدمه ويأتي تمام بيانه قريبا. (رد المحتار: ١١/٢٧٢)

مطلب: قال والله لا تقم فقام لا يحنث

واللہ لاتقم کی یمین میں بر وحنث کا حکم

اس مطلب میں علامہ شامیؒ بذریعۂ انشاءِ یمین کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ صیرفیہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کے پاس سے گزرا، تو اس نے کھڑا ہونا چاہا تو گزرنے والے نے اس کو کہا کہ "واللہ لاتقم" پھر بھی وہ کھڑا ہوگیا تو گزرنے والے پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی اور وہ حانث نہیں ہوگا؛ لیکن اس پر اللہ تبارک و تعالی کے نام کی تعظیم لازم ہے۔ اور صاحبِ بزازیہ نے اس کو فارسی عبارت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اس جزئی پر ہونے والے اشکال اور اس کے جواب کو ذکر فرماتے ہیں۔

اشکال یہ ہے کہ یہ جزئی سابق مطلب میں مذکور جزئی کے مخالف ہے؛ اس لیے کہ سابق میں مذکور مسئلہ "واللہ لتفعلنّ کذا" میں بھی یہی بات تھی، مگر اس کو یمین قرار دیا، جب کہ اس جملہ کو یمین نہیں مانا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکور جزئی میں 'لاتقم' نہی کا صیغہ ہے۔ اور یہ فی الحال انشاء کا

معنی دیتا ہے، اور اس کا معنی و مقصد (طلب الکف عن القیام) بوقتِ تلفظ متحقق ہوگیا ہے۔لہٰذا یہ یمین اس طلبِ انشائی یعنی کھڑے نہ ہونے کی طلب پر ہے، جو پوری ہوچکی ہے، نہ کہ مستقبل میں عدمِ قیام پراورقسم سے اسی انشاء(طلب الکف عن القیام) کی تاکید تھی، جو ہوچکی ہے؛اس لیے حانث نہ ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں بہ ظاہر امر بھی نہی کی طرح ہے۔لہٰذا جب کسی نے کہا کہ'باللہ اضرب زیداً الیوم' پھرمخاطب نے زید کو مارا ہی نہیں تو وہ متکلم حانث نہیں ہوگا۔

علامی رافعیؒ نے ابن عابدینؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے فرق اور جواب سے عدمِ اطمینان کا اظہار کرتے ہوئے ایک دوسرا بہتر جواب تقریرات میں ذکرفرمایا ہیں،فرماتے ہیں کہ مذکور یمین سے تو یہی سمجھ آتا ہے کہ وہ عدمِ فعل پر یمین ہے۔جیسا کہ امر کی صورت میں یمین فعل پر ہوتی ہے، اور امر و نہی سے وہ ہی مقصود ہوتا ہے۔جیسا کہ ''لتفعلنّ'' سے مقصود کام کرنے کی یمین ہےاوراس کے لفظ سے وہ ہی سمجھ میں آتا ہے؛ لہٰذا ابن عابدینؒ کا ذکرکردہ فرق معنی سے مطابقت نہیں رکھتا۔اوراگراس کا جواب یہ دیا جائے کہ یہ قسم یمین ہی نہیں ہےتو زیادہ بہتر ہوگا؛ کیوں کہ یہ یمین یمین کی تینوں قسموں میں شامل نہیں ہے۔

پھرآگے علامہ رافعیؒ اس دوسرے جواب کی تائید میں 'خلاصہ' کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں کہ صاحبِ خلاصہ نے کتاب الأیمان کے شروع میں 'محیط' کے حوالے سے لکھاہے کہ یمین باللہ کا رکن یہ ہے کہ اللہ کے نام کوخبر سے متصل ذکر کیا گیا ہو۔لہٰذا اس سے پتہ چلا کہ اگراللہ کے نام کوامر و نہی کے ساتھ متصل ذکرکیا گیا ہوتو وہ یمین ہی نہیں ہوگی۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حالف کے''واللہ لاتقم '' کہنے پر وہ شخص بیٹھ گیااور پھرکھڑا ہواتو یقیناً حانث نہ ہوگا، بلکہ اگر یہ یمین نہی کے بجائے مضارع کے صیغے سے ہو،جس سے یمین متحقق ہوجاتی ہے، تب بھی وہ حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ مقصود اس

کھڑے ہونے سے نہی ہے، جس کے لیے محلوف علیہ تیار ہوا تھا۔ اور یہ اس صورت میں یمینِ فور ہوگی، جس کا حکم گزر چکا ہے۔

مطلب والله لا تقم فقام لا يحنث

هذا ورأيت في الصيرفية: مر على رجل فأراد أن يقوم فقال والله لا تقم فقام لا يلزم المار شيء لكن عليه تعظيم اسم الله تعالى اهـ وذكره في البزازية بعبارة فارسية فهذا الفرع مخالف لما مر، وقد يجاب بأن قوله لا تقم نهي وهو إنشاء في الحال تحقق مضمونه عند التلفظ به، وهو طلب الكف عن القيام فصار الحلف على هذا الطلب الإنشائي لا على عدم القيام فالمقصود من الحلف تأكيد ذلك الطلب فليتأمل. والظاهر أن الأمر مثل النهي فإذا قال بالله اضرب زيدا اليوم لا يحنث بعدم ضربه ويظهر أيضا أنه لو قعد ثم قام لا يحنث ولو لم يكن بلفظ النهي لأن المراد النهي عن القيام الذي تهيأ له المحلوف عليه فهو يمين الفور المار بيانها وهذه المسألة تقع كثيرا. (رد المحتار: ١١/٦٧٣-٦٧٢)

مطلب: قال: لتفعلنّ كذا فقال: نعم

لتفعلنّ كذا کی یمین کے جواب میں 'نعم' کہنے سے یمین کا حکم

اس مطلب میں علامہ شامیؒ 'والله لتفعلنّ كذا' کے جواب میں 'نعم' کہنے سے باعتبارِ نیت یمین کی چند صورتیں اور ان کے حکم کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ 'خانیہ' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کہا کہ 'والله لتفعلنّ كذا' اور دوسرے نے اس کے جواب میں 'نعم' کہا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(١) پہلی صورت یہ ہے کہ کلام کی ابتداء کرنے والا اور جواب دینے والا دونوں ہی اپنی ذات پر قسم کی نیت کرے تو دونوں ہی حالف ہوں گے۔ جہاں تک ابتداء کرنے والے کے حالف ہونے کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے اور مجیب کا حالف ہونا اس لئے ہے کہ مجیب کا 'نعم' کہنا ماقبل کے اعادہ کو متضمن ہے۔ گویا اس نے یہ کہا: ''والله لأفعلنّ كذا''۔ پس جب مجیب اس کام کو نہیں کرے گا تو دونوں ہی حانث ہو جائیں گے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ابتداء کرنے والے کا استحلاف کا ارادہ ہو اور مجیب اپنی ذات پر قسم کا ارادہ کرے تو صرف مجیب ہی حالف ہوگا۔ پس جب مجیب اس کام کو نہیں کرے گا تو صرف وہ ہی حانث ہوگا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ابتداء کرنے والے کا ارادہ استحلاف کا ہو اور مجیب کا ارادہ یمین کا نہ ہو، بلکہ وہ وعدہ کا ارادہ کرے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی قسم اٹھانے والا نہیں ہوگا۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کی کوئی نیت نہ ہو تو حالف صرف ابتداء کرنے والا ہوگا۔ پس جب مجیب اس کام کو نہیں کرے گا تو مبتدی حانث ہوجائے گا۔

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ ابتداء کرنے والا قسم کھلوانے کا ارادہ کرے اور مجیب حلف کا ارادہ کرے تو صرف مجیب حالف ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پانچویں صورت بعینہ دوسری صورت ہے؛ اس لیے کہ حلف اور یمین ایک ہی ہے۔

مطلب قال لتفعلن كذا قال نعم

(قوله ما لم ينو الاستحلاف) فإن نوى الاستحلاف فلا شيء على واحد منهما خانية وفتح أي لأن المخاطب لم يجبه بقوله نعم حتى يصير حالفا قال في الخانية ولو قال: والله لتفعلن كذا فقال الآخر نعم، فهو على خمسة أوجه:

أحدها: أن ينوي كل من المبتدئ والمجيب الحلف على نفسه فهما حالفان أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن قوله نعم يتضمن إعادة ما قبله فكأنه قال والله لأفعلن كذا فإذا لم يفعل حنثا جميعا.

الثاني: أن يريد المبتدئ الاستحلاف والمجيب اليمين على نفسه فالحالف هو المجيب فقط.

الثالث: أن لا يريد المجيب اليمين بل الوعد فلا يكون أحدهما حالفا.

الرابع: أن لا يكون لأحدهما نية فالحالف هو المبتدئ فقط.

الخامس: أن يريد المبتدئ الاستحلاف والمجيب الحلف فالمجيب

حالف لا غیرہ ملخصا.

قلت: هذا الأخير هو عين الثاني فتأمل۔ (رد المحتار: ۱۱/۶۷۳)

مطلب: حلف لا يدخل فلان داره

مطلب في الفرق بين لا يدعه يدخل وبين لا يدخل

لا يدخل فلان داره کی یمین کا حکم

لا يدعه يدخل اور لا يدخل کی یمین میں فرق

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ 'لا يدخل فلان داره' تو اس کی یمین نہی پر ہوگی یعنی اس کی یمین محض قولاً روکنے سے پوری ہوجائے گی؛ بشرطیکہ وہ فلاں کو روکنے پر قادر نہ ہو۔ اور اگر وہ فلاں کو روکنے پر قادر ہو تو یمین نہی اور منع دونوں پر ہوگی یعنی فلاں کو قولاً اور فعلاً دونوں طریقوں سے روکنا ضروری ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں شارح علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ اس مسئلے کا صحیح مطلب اور تاویل ذکر کرتے ہوئے حلف علی فعلِ غیر اور حلف علی فعلِ نفسہ میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اور پھر اس فرق کو واضح طور پر ادراک نہ کر پانے کی وجہ سے جن حضرات سے دیگر مسائل میں تسامح ہوا ہے، اس کو بھی واضح کرنا چاہتے ہیں۔

اولاً علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ مسئلے کو متعدد کتب کے حوالے سے اس کی صحیح صورتِ مسئلہ اور شرط وقید کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ صاحبِ نہر نے اس کو 'منیۃ المفتی' کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ اور ایسا ہی 'منیۃ المفتی' میں ہے، لیکن لفظ 'الدار' معرّف باللام ہے۔ اور یمین اس صورت پر محمول ہے جب کہ فلاں ظالم ہو جس کو روکنا حالف کے لیے ممکن نہ ہو، جیسا کہ یہ بات علامہ شرنبلالیؒ کے رسالہ میں ذکر کردہ بحث سے سمجھ میں آتی ہے۔ انہوں نے 'خانیہ' اور 'خلاصۃ الفتاوی' وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ 'لا يدع فلانا يدخل هذه الدار' تو دیکھا جائے گا، اگر وہ گھر حالف کی ملکیت ہے، تو اس صورت میں یمین سے بری

ہونے کی شرط فلاں کو قولاً اور فعلاً بقدرِ طاقت روکنا ہے۔ لہٰذا اگر حالف نے فلاں کو صرف قولاً روکا اور فعلاً نہیں روکا تو وہ حالف حانث ہوجائے گا۔ اور اگر وہ گھر حالف کی ملکیت نہیں ہے تو حالف کے لئے فلاں کو صرف قولاً روکنا ہی کافی ہوگا۔ لہٰذا اگر حالف نے فلاں کو صرف قولاً روکا اور فعلاً نہیں روکا تو فلاں کے داخل ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہیں ہوگا۔ اور 'قنیۃ' میں 'وبری' کے حوالے سے ایسا ہی ایک اور مسئلہ منقول ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ 'لیخرجنّ ساکن دارہ الیوم' (قسم بخدا میں اپنے گھر میں رہنے والے شخص کو آج ضرور بالضرور گھر سے نکالوں گا) اور گھر میں رہنے والا ظالم وغالب ہے تو وہ اس شخص کو نکالنے کی حتی الامکان کوشش کرے اور پھر بھی اگر ممکن نہ ہو تو پھر صرف زبان سے روکنا کافی ہوگا۔

پھر علامہ شرنبلالیؒ فرماتے ہیں کہ مذکور بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حالف صرف بالقول روکنے سے اسی وقت حانث ہوگا جب کہ وہ بالفعل روکنے پر قادر ہو، پھر بھی نہ روکے۔ پس اگر وہ بالفعل روکنے پر قادر ہی نہ ہو اور اس وجہ سے منع بالقول پر اکتفاء کرتا ہے تو حانث نہیں ہوگا، بلکہ بالقول روکنا ہی اس کے لئے کافی ہوگا۔ اور 'خانیۃ' کے الفاظ ''بقدر ما یطیق'' سے بھی یہی واضح ہورہا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شرنبلالیؒ کی اس بحث کی سید ابوالسعود مصریؒ نے ایسی تلخیص کی ہے جو مطلب کو سمجھنے میں مخل ہے۔ یعنی اس مسئلے کو سمجھنے میں ان سے تسامح ہوگیا ہے۔ اور اس کو علامہ طحطاویؒ نے 'حاشیۃ الطحطاوی علی الدر' کے باب الیمین فی البیع والشراء میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ جب سید ابوالسعود سے ایک مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بہن پر یہ قسم کھائی کہ '' بخدا وہ فلاں سے بات نہیں کرے گی''۔ تو انہوں نے اپنی اس فہم کی بنیاد پر اس کا یہ جواب دیا کہ اگر حالف کے اپنی بہن کو قولاً روکنے کے بعد اس کی بہن نے بات کی ہے تو حالف حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ

وہ اپنی بہن کو کلام سے بالفعل روکنے پر قادر نہیں ہے۔ نیز انہوں نے فعلِ مثبت کی یمین کو فعلِ منفی کی یمین پر قیاس کیا ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ''واللہ لتفعلنّ کذا'' اور پھر مخاطب کو اس کام کے کرنے کا حکم دے دیا تو اس کی یمین پوری ہوجائے گی اور صرف حکم دینا کافی ہوجائے گا۔ خواہ بعد میں مخاطب اس کام کو کرے یا نہ کرے۔

آگے علامہ شامیؒ واضح کرتے ہیں کہ شرنبلالیؒ کی بحث سمجھنے میں علامہ ابوالسعود کو کیا تسامح ہوا ہے، اور اس تسامح کی بنیاد پر 'حلف علی أختہ أن لاتتکلم' کا حکم بیان کرنے میں کیا غلطی سرزد ہوئی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سید ابوالسعودؒ کو علامہ شرنبلالیؒ کی بحث سمجھنے میں یہ تسامح ہوا کہ انہوں نے حلف علی فعلِ نفسہ اور حلف علی فعلِ غیرہ میں فرق نہیں سمجھا، اور اسی تسامح کی بنیاد پر انہوں نے 'حلف علی أختہ أن لاتتکلم' والی یمین میں منع بالقول کی وجہ سے عدمِ حنث کا جو حکم جاری کیا ہے وہ ایک فاحش غلطی ہے؛ کیوں کہ اگر کوئی یوں حلف اٹھائے کہ 'واللہ لاأدعہ یفعل' اور یوں حلف اٹھائے کہ 'واللہ لایفعل' تو یہ دونوں الگ الگ ہیں؛ کیوں کہ پہلی حلف میں حلف علی فعلِ نفسہ ہے، جس میں استطاعت وعجز کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور فعلاً روکنے سے عجز کے وقت صرف قولاً روکنے سے حالف یمین سے بری ہوجائے گا یعنی حانث نہیں ہوگا۔ اور دوسری حلف میں حلف علی فعلِ غیرہ ہے، جس میں حالف کی استطاعت یا عجز کا اعتبار نہیں ہوتا؛ لہٰذا جب کبھی وہ اس فعل کو انجام دے گا تو حالف حانث ہوجائے گا، خواہ حالف نے غیر کو اس فعل سے روکا ہو یا نہ روکا ہو۔

اس کی وضاحت میں آگے علامہ شامیؒ 'ولوالجیہ' کے حوالے سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں جس کو وہ آگے بھی بیان کرچکے ہیں، چنانچہ 'ولوالجیہ' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس طرح قسم کھائی کہ ''(۱) إن أدخلت فلاناً بیتی، یا کہا (۲) إن دخل فلان بیتی، یا کہا (۳) إن ترکت فلاناً یدخل بیتی فامرأتہ طالق' تو

پہلی صورت میں حالف کے حکم سے داخل ہونے پر حانث ہوگا؛ کیوں کہ امرِ دخول ادخال کی طرح ہے۔ دوسری صورت میں فلاں شخص گھر میں داخل ہوجائےتو حالف حانث ہوجائے گا،خواہ حالف نے حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، حالف کو دخول کا علم ہو یا نہ ہویعنی یہ فعلِ غیر پر حلف ہے، اور غیر کی طرف سے محلوف علیہ پایا جائے گا تو حالف حانث ہوگا، اسمیں حالف کے علم اور عدمِ علم اور استطاعت وعدمِ استطاعت پر حکم کا مدار نہیں۔ اور تیسری صورت میں حالف کے علم میں ہوتے ہوئے داخل ہوگا تو حانث ہوگا، یعنی فلاں کے دخولِ دار کا علم ہوتے ہوئے بھی روکا نہیں تو فعلِ محلوف علیہ (ترکت فلاناً یدخل) پایا گیا؛ اس لیے حانث ہوجائے گا اور اگر دخول کا علم ہےتو قولاً وفعلاً روکنا ضروری ہے اور اگر عجز کے سبب فعلاً ممکن نہ ہوتو قولاً کافی ہوگا، اور دخول کا علم ہوتے ہوئے قولاً بھی نہیں روکا بلکہ داخل ہونے دیا تو حانث ہوگا؛ کیوں کہ شرطِ حنث یعنی الترک للدخول (داخل ہونے دینا) پائی گئی۔ ومثلہ فی البحر عن المحیط وغیرہ۔

علامہ شامیؒ کا استشہاد دوسری صورت سے ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ دیکھئے: کیسے فقہاء نے دوسری صورت میں یمین کو محض دخول پر مبنی مانا ہے؛ اس لیے کہ محلوف علیہ فلاں کا داخل ہونا ہے، لہٰذا جب بھی فلاں کا دخول پایا جائے گا شرطِ حنث متحقق ہوجائے گی۔ اگرچہ اس نے فلاں کو قولاً یا فعلاً روکا ہو؛ اس لیے کہ حالف کا فلاں کو روکنا دخول کے پائے جانے کے بعد ختم نہیں کرتا ہے۔ رہا حالف کا قولاً اور فعلاً یا فقط قولاً روکنے سے بری ہوجانا اور حانث نہ ہونا جیسا کہ اوپر گزرا وہ فقط اسی صورت میں ہے جب کہ اس نے اپنے فعل پر استطاعت کی قید کے ساتھ قسم کھائی ہو یعنی اس نے 'لایدعہ یدخل' یا 'لایترکہ یدخل' یا 'لایخلیہ یدخل' (میں اس کو داخل نہ ہونے دوں گا) وغیرہ کہا ہو؛ اس لیے جب ان قسموں میں فلاں کو نہیں روکے گا تو یہ ثابت ہوجائے گا، کیوں کہ اس نے فلاں کو داخل ہونے کے لئے چھوڑ دیا اور تخلیہ کر دیا، لہٰذا حالف حانث ہوجائے گا۔ اور مذہب کی

عامۃ الکتب میں اسی کی صراحت کی گئی ہے،اور یہی ظاہرِ وجہ ہے۔

اور اسی جیسا مسئلہ ہم 'باب الیمین فی الأکل والشرب' کے آخر میں بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ 'لاأفارقک حتی تقضینی حقی' (بخدا میں تجھ سے جدا نہ ہوؤں گا یہاں تک کہ تو مجھے میرا دین ادا کردے) پھر مدیون وہاں سے بھاگ گیا تو حالف حانث نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ اپنے فعل پر قسم ہے اور حالف نے مفارقت نہیں کی لہٰذا وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ 'لایفارقنی حتی یقضینی حقی' پھر مدیون وہاں سے بھاگ گیا تو حالف حانث ہوجائے گا: کیوں کہ یہ فعلِ غیر پر قسم ہے؛ لہٰذا جب بھی فعلِ غیر پایا جائے گا تو حالف حانث ہوجائے گا۔ جیسا کہ 'خانیہ' میں ہے، چنانچہ صاحبِ خانیہ نے کسی شخص کے 'لایفارقنی' کی یمین کے بعد فلاں کے بھاگ جانے پر حالف کے حانث ہونے کو یقینی کہا ہے۔

اس تفصیل کے بعد اگر مفتی ابوالسعود کے سابقہ فتوی پر غور کریں تو صحیح حکم یہی ہونا چاہئے کہ حالف کی بہن جب بھی بات کرے گی تو حالف حانث ہوجائے گا، خواہ اس نے کلام سے اس کو روکا ہو یا نہ روکا ہو؛ کیوں کہ شرطِ حنث فعلِ غیر یعنی کلامِ اخت متحقق ہوگئی، اور حالف کا منع کرنا اس شرط کے پائے جانے کے بعد مرتفع نہیں کرتا۔ ہاں اگر قسم یوں ہوتی کہ 'لایترکھاتتکلم' یا 'لایخلیھاتتکلم' (بخدا اپنی بہن کو بات نہیں کرنے دے گا) تو یہ حلف علی فعل نفسہ ہوگی، جس میں استطاعت کی قید ملحوظ ہوگی؛ لہٰذا استطاعت کے مطابق صرف قولاً منع کرنے سے بری ہوجائے گا اور بعد میں بہن کے بات کرنے سے حانث نہیں ہوگا اور فعلاً منع کی بھی ضرورت نہ ہوگی؛ کیوں کہ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ چنانچہ 'خانیہ' میں اسی جیسا ایک مسئلہ مذکور ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کی قسم کھائی اس شرط پر کہ وہ فلاں کو اس پُل سے گزرنے نہیں دے گا، پھر اس کو قولاً روکا تو وہ قسم سے بری ہوجائے گا اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی؛ اس لیے کہ فعلاً روکنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے 'منیۃ المفتی' کے تابع ہو کر جو نقل کیا ہے (یعنی لا یدخل فلان دارہ) وہ بھی اپنے ظاہر کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ عام کتب کی نقلِ صریح کے مخالف ہے۔ لہٰذا اس کی تاویل کرنا ضروری ہے۔[۱] چنانچہ اس کی ایک تاویل تو یہ ہے کہ شارح کی مراد 'لا یدخل' سے 'لا یدعہ یدخل' ہے؛ کیوں کہ اس طرح 'لا یدخل الخ' بول کر لوگ 'لا یترک یدخل' کا معنی مراد لیتے ہیں جیسا کہ 'فتاوی خیریہ' میں مذکور ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا ایسے شخص کے بارے میں جس نے اپنے داماد پر قسم کھائی کہ وہ اس بستی سے نہیں نکلے گا پھر وہ داماد زبردستی نکل گیا تو کیا حالف حانث ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ قارئ الہدایہ کے فتوی کا تقاضہ اور شیخ محمد غزی کے مستدل اور فتوی کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر اس کی نیت یہ ہے کہ وہ اسے نکلنے نہیں دے گا پھر وہ داماد زبردستی نکل گیا تو حالف حانث نہیں ہوگا۔

اور اس کی دوسری تاویل یہ کی جائے کہ 'منیۃ المفتی' کی عبارت سے لفظ 'لا یدعہ' ساقط ہو گیا ہے، ورنہ تو شارح کی بات درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ عمل تو اسی قول پر ہوگا جو مشہور ہو اور معقول و منقول کے موافق ہو نہ کہ شاذ، خفی اور کمزور پر۔ اغتنم ھذا التحریر۔ واللہ سبحانہ أعلم۔

---

[۱] اس مقام علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ فلا بد من تاویلہ بما قدمناہ الخ؛ مگر شاید علامہ شامی کی مراد ما قدمناہ سے مطلب کے عنوان کے فورا بعد موجود عبارت ہے: وہذا محمول إذا کان فلان ظالما لا یمکن الحالف أن یمنعہ۔ مگر درحقیقت یہ حلف فعل غیر پر ہے۔ اس کو فعل نفسہ پر محمول کرنا دشوار ہے، اور اسی مقام پر آگے علامہ شامی نے اس حلف کو شرنبلالی، خانیہ وغیرہ کے حوالے سے لا یدع فلانا یدخل کے معنی میں قرار دیا ہے، مگر اس معنی میں کس طرح ہے؟ اس کی کوئی تاویل نہیں۔ اسی لیے در مختار کی اس عبارت کی وہی دو تاویلیں ہیں جو یہاں علامہ شامی نے ذکر فرمائی ہیں۔ اگر یہاں مذکور دو تاویلوں کے ساتھ ما قدمناہ کی تاویل شمار کریں تو تین تاویلیں ہوں گی، مگر ماسبق میں کوئی تاویل مذکور نہیں۔ واللہ اعلم۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نیز سابقہ تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر یمین اثبات کی ہو، مثلاً: 'واللہ لتفعلنّ کذا' کہا تو اس صورت میں شرطِ بر حقیقتاً فعل کا پایا جانا ہوگی۔ اور اس کو 'لایدعه یفعل' پر قیاس کر کے یہ کہنا کہ اس قسم میں محض فعل کا حکم دینا کافی ہے یہ درست نہیں ہے، اور اس بات کا کوئی قائل بھی نہیں ہے۔ پس حالف کے حکم کرنے کے باوجود مخاطب محلوف علیہ نے وہ کام نہیں کیا تو حالف حانث ہوگا اور امر بالفعل بری ہونے کے لیے کافی نہ ہوگا۔ جب کہ نفی والی قسم میں امر بالمنع یعنی قولاً منع کرنا بری ہونے کے لیے کافی تھا۔

سوال: 'لیخرجنّ ساکن داره' مثبت قسم ہے پھر بھی اس میں امر بالقول بری ہونے کے لیے کافی ہے حالاں کہ مذکور قاعدے کے مطابق کافی نہ ہونا چاہئے۔

جواب: 'لیخرجنّ ساکن داره' میں صاحبِ قنیہ کا محض زبان سے روکنے سے کفایت کا قائل ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ 'لیخرجنّ ساکن داره' درحقیقت 'لایدعه یسکن' کے معنی میں ہے، جیسا کہ سابق میں گزرا۔ پس 'واللہ لتفعلنّ کذا' کی یمین میں صرف فعل کا حکم دینا کافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ 'لتفعلنّ کذا' میں حلف فعل پر ہے نہ کہ امرِ فعل پر، اور محض فعل کا حکم دے دینا فعل کو ثابت نہیں کرتا ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ لہٰذا جب مخاطب اس فعل کو انجام نہیں دے گا تو حالف حانث ہو جائے گا، خواہ حالف نے اس کو حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ اور یہی ظاہر اور واضح بھی ہے۔

نوٹ : اس مسئلے کی کچھ تفصیل سابق میں مطالبِ شامی، کتاب الطلاق، جلد اول: مطلب لا یدع فلانا یسکن فی ہذہ الدارص: ۲۹۴ کے تحت گذر چکی ہے۔

لا يدخل فلان داره فيمينه على النهي إن لم يملك منعه وإلا فعلى النهي والمنع جميعا.

مطلب حلف لا يدخل فلان داره

(قوله لا يدخل فلان داره إلخ) نقله في النهر عن منية المفتي وهذا رأيته فيها لكن

بلفظ الدار معرفة، وهذا محمول على ما إذا كان فلان ظالما لا يمكن الحالف أن يمنعه كما يعلم مما ذكره الشرنبلالي في رسالة عن الخانية والخلاصة وغيرهما، حلف لا يدع فلانا يدخل هذه الدار، فلو الدار ملك الحالف فشرط البر منعه بالقول والفعل بقدر ما يطيق، فلو منعه بالقول دون الفعل حنث، وإن لم تكن له فمنعه بالقول دون الفعل لا يحنث بالدخول. وفي القنية عن الوبري: حلف ليخرجن ساكن داره اليوم، والساكن ظالم غالب يتكلف في إخراجه فإن لم يمكنه فاليمين على التلفظ باللسان. اهـ.

قال: وهذا يفيد أن ما مر من حنث المالك بالمنع بالقول فقط مقيد بما إذا قدر على منعه بالفعل وإلا فيكفيه القول، ويفيده قول الخانية بقدر ما يطيق.

هذا حاصل ما ذكره في الرسالة، وقد لخصها السيد أبو السعود تلخيصا مخلا، ونقله عنه ط في الباب السابق وأنه أفتى بناء على ما فهمه فيمن حلف على أخته أن لا تتكلم بأنها لو تكلمت

بعد ما نهاها عن الكلام لا يحنث لأنه لا يملك منعها وقاس على ذلك أيضا أنه لو كانت اليمين على الإثبات مثل لتفعلن يكفي أمره بالفعل.

مطلب في الفرق بين لا يدعه يدخل وبين لا يدخل

قلت: وهذا خطأ فاحش للفرق البين بين قولنا لا أدعه يفعل وبين لا يفعل يوضح ذلك ما قدمناه في التعليق عن الولوالجية رجل قال: إن أدخلت فلانا بيتي أو قال إن دخل فلان بيتى أو قال إن تركت فلانا يدخل بيتي فامرأته طالق فاليمين في الأول على أن يدخل بأمره لأنه متى دخل بأمره فقد أدخله، وفي الثاني على الدخول أمر الحالف أو لم يأمر علم أو لم يعلم لأنه وجد الدخول؛ وفي الثالث على الدخول بعلم الحالف لأن شرط الحنث الترك للدخول، فمتى علم ولم يمنع فقد ترك. اهـ.

ونقل مثله في البحر عن المحيط وغيره، فانظر كيف جعلوا اليمين في الثاني على مجرد الدخول لأن المحلوف عليه هو دخول فلان، فمتى تحقق دخوله تحقق شرط الحنث وإن منعه قولا أو فعلا لأن منعه لا ينفي دخوله بعد تحققه.

وأما عدم الحنث بالمنع قولا وفعلا أو قولا فقط على التفصيل المار فهو خاص بالحلف على أنه لا يدعه أو لا يتركه يدخل، وكذا قوله لا يخليه يدخل لأنه متى لم يمنعه تحقق أنه تركه أو خلاه فيحنث، هذا هو المصرح به في عامة كتب المذهب، وهو ظاهر الوجه وقدمنا في آخر باب اليمين في الأكل والشرب فيما لو قال لا أفارقك حتى تقضيني حقي أنه لو فر منه لا يحنث، ولو قال لا يفارقني يحنث كما في الخانية فقد جزم بحنثه إذا فر منه

بعد حلفه لا يفارقني.

وعلى هذا فالصواب في جواب الفتوى السابقة أن أخته إذا تكلمت يحنث سواء منعها عن الكلام أو لا لتحقق شرط الحنث وهو الكلام، ومنعه لها لا يرفعه بعد تحققه كما لا يخفى، نعم لو كان الحلف على أنه لا يتركها أو لا يخليها تتكلم فإنه يبر بالمنع قولا فقط، ولا يحتاج إلى المنع بالفعل لأنه لا يملكه.

كما قال في الخانية: رجل حلف بطلاق امرأته أن لا يدع فلانا يمر على هذه القنطرة فمنعه بالقول يكون بارا لأنه لا يملك المنع بالفعل. اهـ.

وبما قررناه ظهر أن ما نقله الشارح تبعا للمنية لا يصح حمله على ظاهره لمخالفته للمشهور في الكتب فلا بد من تأويله بما قدمناه. وقد يؤول بأنه أراد معنى لا يدعه يدخل كما أفتى به في الخيرية، حيث سئل عمن حلف على صهره أنه لا يرحل من هذه القرية فرحل قهرا عليه فهل يحنث؟ أجاب: مقتضى ما أفتى به قارئ الهداية واستدل به الشيخ محمد الغزي وأفتى به أنه إن نوى لا يمكنه فرحل قهرا عليه لا يحنث اهـ أو يؤول بأنه سقط من عبارة المنية لفظ لا يدعه وإلا فهو مردود لأن العمل على ما هو المشهور الموافق للمعقول والمنقول دون الشاذ الخفي المعلول، فاغتنم هذا التحرير والله سبحانه أعلم. [تنبيه]

علم أيضا مما ذكرناه أنه لو كان الحلف على الإثبات مثل قوله والله لتفعلن كذا فشرط البر هو الفعل حقيقة، ولا يمكن قياسه على لا يدعه يفعل، بأن يقال هنا: يكفي أمره بالفعل فإن ذلك لم يقل به أحد. وأما ما مر عن القنية في: ليخرجن ساكن داره فذاك في معنى لا يدعه يسكن كما علم مما مر، أما هنا فلا يكفي الأمر لأن حلفه على الفعل لا على الأمر به، ومجرد الأمر به لا يحققه كما لا يخفى، فإذا لم يفعل يحنث الحالف كما مر سواء أمره أو لا، وهذا ظاهر جلي أيضا، ولكن جل من لا يسهو فافهم.

فہرست ماخذ و مراجع

قواعد الفقہ	مفتی سید محمد عمیم الاحسان المجد دی البرکتی
شرح المجلہ	علامہ محمد خالد اتاسی
شرح الحموی علی الاشباہ والنظائر المسمی غمز عیون البصائر	علامہ شیخ سید احمد بن محمد الحموی المصری
الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی	امام برہان الدین ابی الحسن علی بن ابی بکر المرغینانی
العنایۃ شرح الہدایہ:	علامہ اکمل الدین بن محمد بن محمد بن محمود البابرتی الحنفی
الذخیرۃ البرہانیہ:	علامہ برہان الدین ابوالمعالی محمود ابن احمد بن عبدالعزیز عمر ابن مازۃ المرغینانی البخاری
البحر الرائق شرح کنز الدقائق	علامہ زین ابن ابراہیم بن محمد المعروف بابن نجیم مصری حنفی
منحۃ الخالق علی البحر الرائق شرح کنز الدقائق فی فروع الحنفیۃ	علامہ محمد امین ابن عمر عابدین بن عبد العزیز المعروف بان عابدین الدمشقی الحنفی
الجامع الوجیز المعروف بالفتاوی البزازیہ:	علامہ محمد بن محمد شہاب ابن یوسف الکردی الحنفی
الحسامی:	امام حسام الدین محمد بن محمد عمر اخسیکثی
شرح فتح القدیر علی الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی	امام کمال الدین محمد ابن عبد الواحد المعروف بابن الہمام الحنفی

بدائع الصنائع فی الترتیب الشرائع	امام علاء الدین ابی بکر ابن سعود الکاسانی الحنفی الملقب بملک العلماء
الفتاوی ہندیہ فی مذہب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان	
تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق	امام فخر الدین عثمان ابن علی الزیلعی الحنفی
فتاوی دار العلوم زکریا	مفتی رضاء الحق صاحب، شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ
فتاوی قاسمیہ	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد قاسمی
کتاب النوازل	مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری
فتاوی محمودیہ	فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی
محمود الفتاوی	حضرت مولانا مفتی احمد خانپوری صاحب
البدو الزاہرۃ فی القراءۃ العشر المتواترۃ من طریقی الشاطبیۃ والدری	عبد الفتاح القاضی
امداد الفتاوی	مولانا مفتی اشرف علی تھانوی صاحب
تحفۃ الالمعی شرح سنن ترمذی	مفتی سعید صاحب پالنپوری
المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی فقہ الامام ابی حنیفۃ	امام علامہ برہان الدین ابی المعالی محمود ابن احمد ابن عبد العزیز ابن مازہ البخاری الحنفی
القاموس الوحید	مولانا وحید الزماں قاسمی کیرانوی

مصباح اللغات	ابوالفضل مولانا عبدالحفیظ بلیاوی
فیروزاللغات	مولوی فیروزالدین
احکام قسم ونذر	مفتی مجاہدالاسلام قاسمی
آسان ترجمۂ قرآن	حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی
نورالانوار:	احمد بن ابی سعید معروف ملاجیون
اصول الشاشی:	امام نظام الدین شاشی
نجوم الحواشی:	مولانا حسین احمد ہردواری
اجمل الحواشی:	مولانا جمیل احمد سکروڈوی
السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج شرح مختصر القدوري: (مخطوط)	أبوبكر بن علي بن محمد الحدادي

شعبۂ تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر؛ سے تکمیل کرنے والے طلبہ کے سندی مقالات

(۱) پرویزی جماعت اور اس کے بانی غلام احمد پرویز -مفتی ہاشم مانگرولی۔

(۲) مسائل زلۃ القاری۔ -مفتی اکرم سوجتروی، مفتی محسن ماتروی۔

(۳) مسائل مزارعت۔ -مفتی ساجد بورسدی۔

(۴) احکام الترتیب۔ -مفتی ابرارالحق آنکلاوی، مفتی احمد ہرن گامی۔

(۵) احکام الوالد۔ -مفتی طلحہ ایم۔ پی۔ مفتی ارقم احمد آبادی۔

(۶) احکام الام۔ -مفتی اظہرالدین پنجابی۔ مفتی طلحہ چھوٹا ادیپوری۔

(۷) احکام الہبۃ۔ -مفتی محمد صدیق بن فیصل کڈی۔

(۸) احکام الوقف۔ -مفتی فیضان بن سلیم مہوا۔

(۹) اجارہ اور اس کی جدید صورتوں کے احکام۔ -مفتی زید احمد آبادی۔

(۱۰) القول المختار فی مسائل القدوری والاختیار۔ -مفتی بہاءالدین دہلوی۔

(۱۱) عقودِ معاوضہ میں تعلیق وشرط کے احکام ومسائل -مفتی سعید بن محمد سارودی۔

(۱۲) استحسان، حقیقت، ارکان، اقسام۔ -مفتی زبیر بن قاسم سید کولھاپوری۔

(۱۳) مطالب شامی، کتاب الطہارۃ۔ -مفتی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی۔

(۱۴) مطالب شامی، کتاب الصلاۃ، اول -مفتی فیضان بن فاروق مانگرولی۔

(۱۵) مطالب شامی، کتاب الزکاۃ وکتاب الصوم -مفتی نورالحق بن شبیر دوحدی۔

(۱۶) مطالب شامی، کتاب البیوع، اول -مفتی زبیر بن اقبال آمودی۔

(۱۷) مطالب شامی، کتاب الحج۔ -مفتی عمر بن اقبال بڑودوی۔
مفتی ندیم بن مولوی نعیم دیولوی۔

(۱۸) مطالب شامی، کتاب الصلاۃ، دوم	-مفتی انس احمد آبادی، مفتی فیصل احمد آبادی، مفتی حفظ الرحمن آچھودی
(۱۹) مطالب شامی کتاب النکاح۔	-مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی۔
(۲۰) مطالب شامی، کتاب الطلاق، اول۔	مفتی سعد کھمباتی، مفتی عبید اللہ مانگرولی، مفتی عادل آچھودی۔
(۲۱) مطالب شامی، کتاب الطلاق ۲، العتاق	-مفتی اسلم سارودی مفتی صفوان سارودی
(۲۲) مطالب شامی، کتاب الآیمان	-مفتی حذیفہ دہیگامی مفتی عبد الرزاق ناپاوی مفتی عبد واجد ناپاوی مفتی سلمان کالولوی
(۲۳) مطالب شامی، کتاب الحدود، کتاب الجہاد	-مفتی سلمان کالولوی مفتی مذکر کڈی مفتی مصدق احمد آبادی
